

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة امستردام

تاريخ الفلسفة في الإسلام

نقله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي البوريه



مكتبة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع محمد باشا بالقاهرة

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ د. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة استردام

نقله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي البوريه

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة مهيبة



مطبعة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي بالقاهرة

مقدمة المترجم للطبعة الخامسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ﷺ
الأنبياء والمرسلين ، وبعد :

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلاسفة في الإسلام ، قد غرست فيها
بعض المراجع ، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجهلها أكل وأكثرت من زيادة هذه الزيادة
والله هو المسئول أن يهدي إلى الحق ويرشد إلى السوابق ، ويهيئ
ولي التوفيق ؟

محمد عبد الرهادي أبو ريرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدًا شاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه ؛ وتن والاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية .

ومن أم ما يمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر ، عناية كبيرة وجهتها الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ ، على طريقة البحث العلمي الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنُوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة ؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت تعالج مسائل خاصة محدودة ، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجامعها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي ، وهو كتاب الأستاذ « مونك » الذي أشار إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته ؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن ، وقد ظهر

(هـ)

لأستاذى الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لموته لى برأيه فى بعض
النقط التى كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .
وانى لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه الطبعة خيراً
 مما وجدوا فى الطبعة السابقة ، والله ولى التوفيق .

محمد عبد الرهمن أبو ريرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة { ٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧
١٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛
وبعد :

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي تمتاز على
الطبعة الأولى بتدقيق في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع ، وزيادات يسيرة
في التعليقات ، وبيان مفصل لبعض المشكلات ، وإكمال المعرفة بمذاهب
بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد وعدت القارىء بمزيد بيان لبعض المسائل ، يقرؤه في العتيد ؛ ولكن
طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة ، لا تنسج لها
للإدخال ؛ فلا بد للقارىء أن ينتظرها في كتاب وافي عن الفلسفة الإسلامية .

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتدقيقها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان
الكريم الذي قرأتها عليه ، والذي مكنتني من الانتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً
طويلة ، وهو استاذي الكريم الشيخ الأثير المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ؛
فهو الشكر والتحية الدائمة ، وهو في عالم الخلود .

ولا بد لي ، بمناسبة هذه الطبعة الثانية ، من أن أعبر عن شكري العظيم

(ط)

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى في فصول الكتاب ، مكثفاً
بذكر أرقام بينها في الفهرس ، فاستعنت أن أذكر هذه العناوين في مواضعها
أيضاً ، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة في سياق الكلام فليعلم أن حرف
الباء إشارة إلى الباب ، والفاء إشارة إلى الفصل ، والقاف تشير إلى القسم .

أما المراجع فإني ، إلى جانب ما ذكرته في التعليقات ، أشير على القارئ
بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما يعرض له ، وإلى الملحق الذي
أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسجل : *Geschichte der Arabischen*
Litteratur .

ولا ينوتني أن أقدم شكرى أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شانت
والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب ، لما كان لهم من فضل المعاونة
في إيضاح بعض النقط النامضة في الأصل الألماني .

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في ترجمة هذا الكتاب ، وفي زيادة
نفسه للقارئ ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ كما أرجو
الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد ، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على
صورة وافية جديدة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة .

وأختم كلنى بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، وللمجلة الفضل
الأكبر في إظهار هذا الكتاب ، وفي إحياء الثقافة المسيحية ونشرها في
الشرق العربي

محمد عبد الرزاق أبو ريد
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ، والثالث كتاب : « تفكير الإسلام »
 « بارون كرادشور »^(١) ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ م .

أما في لغة العرب ، فلا نعرف كتاباً خيراً في تاريخ الفلاسفة الإسلاميين . وهذا الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث عامة جارية بالأخطاء . ولذلك أشار على بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أنجز هذا الكتاب ليكون مجلداً في تاريخ الفلاسفة الإسلاميين ، ويظهر فيه تفكيرهم وإسهامهم منها منذ نشأتها ، ويبين تطورها وشهورى رجالها ، ويهيئ القارئ إلى دراسة أعمق لدراساتها الدراسة الوافية .

فقدت النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين . وكان من شأنه أن يكون كثيرة ، إذ لا بد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي ، أن يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالاصطلاحات العربية ؛ هذا إلى أن اللغات غريبة في الإيجاز ، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه ، وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلا مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها ؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة الترجمة ؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة كل ما وصلت إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف ، فاعتمدت في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها ، وبقية فقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها ، أو مستعيناً بالاصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون . وأشارت في التعليقات التي أضفتها إلى الكتاب إلى المراجع ، وذكرت بعض النصوص ، ووسعت ما بدا لي أنه موجز ، وأضفت

(ع)

معلومات هيأتها لنا البحوث والنشرات الجديدة ، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها .

على أنى لا أزم أنى قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه ، كما أنى لم أستطع أن أفرا كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث ، ولكنى حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدى ، لأجل الكتاب أوفى وأعم نقلاً ، وليكون ذلك توطئةً لتاريخ أوسع للفكر الإسلامى . وقد تابعت المؤلف فى فكرته وطريقة تصوُّره ، لتكوين الترجمة التى ؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا فى مواطن قليلة جداً ، وعند ما دعا إلى ذلك بيانُ الأشياء . كما عى فى مصادرها الأولى ؛ وفى فى الكتاب آراء قليلة قد لا توافق عليها ؛ ولكنى لم أنعرض لها بنفى ولا إثبات ، بل تركتها للباحثين ، لأن الذى يحصل - شولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم .

ولما أنتمت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى (صاحب المعالي) الشيخ مصطفى عبد الرازق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب إذ ذاك ، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة فى مصر ، ففضل ومكننى من قراءته كله عليه ، وأرشدنى إرشادات قيِّمة فى المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين ؛ فله على ذلك أعظمُ الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ ففضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئةً لطبعه ؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر ، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب فى مطبعة اللجنة العاصرة ، فلقيت عند حضرة مديرها الفنى عبد اللطيف أفندى محمد الديباطى ، وعند معاونيه ، من سعة الصدر وحسن المعاملة الشيء الكثير .

(م)

صحة

الحريري . (٣) التراث التاريخي . (٤) المعودي والتدسي .

الباب الثالث : الفلسفة الفيثاغورية ١٤١

الفصل الأول : الفلسفة الطبيعية ١٤١

(١) مصادرهما . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) الرازي . (٦) الدهرية .

الفصل الثاني : إخوان الصفا بالبر مرة ١٥٥

(١) القرامطة . (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) . (٣) نزعة التلقيق . (٤) العلم . (٥) الرياضيات . (٦) المنطق . (٧) الله والمسلم . (٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة الدين . (١٠) مذهبهم في الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا .

الباب الرابع : الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً

بالأفلاطونية الجديدة في المشرق ١٧٦

الفصل الأول : الكندي ١٧٦

(١) حياة الكندي . (٢) موقفه من علم الكلام . (٣) الرياضيات . (٤) الله ، العالم ، النفس . (٥) نظرية العقل . (٦) الكندي باعتباره أرسططاليسياً . (٧) أصحاب الكندي .

الفصل الثاني : الفارابي ١٩٢

(١) أصحاب المنطق . (٢) حياة الفارابي . (٣) موقفه

صفحة

العربية . (٩) فلسفة النّقة . (١٠) مدى معرفة العرب
بالتراث اليوناني . (١١) استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد .
(١٢) كتاب التفاحة . (١٣) أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب
الربوبية . (١٤) فهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة في الإسلام .

الباب الثاني : الفلسفة والعلوم العربية ٥٢

الفصل الأول : علوم اللغة ٥٢

(١) أنواع العلوم . (٢) اللغة العربية ، القرآن . (٣) نحاة
البصرة والكوفة . (٤) علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض .
(٥) علوم اللغة والفلسفة .

الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء ٥٨

(١) السنّة ، الحديث ، الرأي (٢) القياس (٣) موضوع
الفقه ومنزله . (٤) الأخلاق والسياسة .

الفصل الثالث : المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) ٦٦

(١) العقائد النصرانية . (٢) علم الكلام . (٣) المنزلة
وخصومهم . (٤) الفعل الإنساني والفعل الإلهي . (٥) الذات
الإلهية . (٦) الوحي والعقل . (٧) أبو الهذيل الملاف .
(٨) النظام . (٩) الجاحظ . (١٠) معمر وأبو هاشم .
(١١) الأشعري . (١٢) المذهب الكلاسي القائم على القول
بالجوهر الفرد . (١٣) التصوف .

الفصل الرابع : الأدب والتاريخ ١٣١

(١) الأدب . (٢) أبو العتاهية ، المتنبي ، أبو الملاء ،

محتويات الكتاب

صفحة

| | |
|---|-----------|
| مقدمة المترجم للطبعة الثالثة | ج |
| مقدمة المترجم للطبعة الثانية | د |
| مقدمة المترجم للطبعة الأولى | و |
| كلمة تقديم المؤلف | ١ |
| الباب الأول : مدخل | ٣ |
| الفصل الأول : مسرح الحوادث | ٣ |
| (١) بلاد العرب القديمة . (٢) الخلفاء الراشدون ، المدينة ، الشيعة . (٣) الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة . (٤) الباسيون ، بغداد . (٥) الدول الصغرى -- سقوط الخلافة . | |
| الفصل الثاني : الحكمة الشرقية | ١٣ |
| (١) النظر العقل عند الساميين . (٢) الديانة الزرادشتية ، الدهرية . (٣) الحكمة الهندية . | |
| الفصل الثالث : العلم اليوناني | ١٩ |
| (١) السريان . (٢) الكنائس النصرانية . (٣) الرها ونصيبين . (٤) مدينة حرّان (٥) جنديسابور . (٦) تراجم السريان . (٧) الفلسفة عند السريان . (٨) التراجم | |

مقدمة

- إزاء أفلاطون وأرسطو . (٤) الفلسفة . (٥) المنطق .
 (٦) الوجود ، الله . (٧) العالم العلوي . (٨) العالم
 السفلي . (٩) النفس الإنسانية . (١٠) العقل في الإنسان .
 (١١) الأخلاق . (١٢) السياسة . (١٣) الحياة الآخرة .
 (١٤) نظرة إجمالية . (١٥) تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني .

الفصل الثالث : ابن مسكويه ٢٣٨

- (١) مكانه . (٢) ماهية النفس . (٣) أصول الأخلاق .

الفصل الرابع : ابن سينا ٢٤٦

- (١) حياته (٢) مجهود ابن سينا . (٣) العلوم الفلسفية ،
 المنطق . (٤) الإلهيات والطبيعة . (٥) الإنسان والنفس
 الإنسانية . (٦) العقل . (٧) نظرية العقل في توبها الرمزي .
 (٨) الحكمة الشرقية . (٩) عصر ابن سينا ، البيروني .
 (١٠) بهمنيار بن الرزبان . (١١) أثر ابن سينا بعد وفاته .

الفصل الخامس : ابن الهيثم ٣٠٨

- (١) تحول الحركة العلمية نحو الغرب . (٢) حياة ابن الهيثم
 ومؤلفاته . (٣) الإدراك والحكم . (٤) أثر ابن الهيثم .

الباب الخامس : نهاية الفلسفة في المشرق ٣١٦

الفصل الأول : الغزالي ٣١٦

- (١) علم الكلام والتصوف . (٢) حياة الغزالي .
 (٣) موقفه إزاء ثقافة عصره . (٤) العالم . (٥) الله
 والمنايا . (٦) الإنسان . (٧) مذهب الغزالي الكلامي .

(٦) .

٣٥٧

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٧

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة الرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والعقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقظان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والعقل .

(٦) العقل والعقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

العملية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

محنة

الفصل الأول : ابن خلدون ٢٩٩

(١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفسفة ونجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، النهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

(١) الوقف السياسي ، اليهود . (٢) بالمو وطليلة .

(٣) العرب في باريس .

فهرس الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجيد ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إنماداً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصّه أو رويته على علامة من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما عليّ من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزيهر ، وهونسا ، وأوجست مولار ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتيندشنيذر ، وفان فلوتن ، وكثيرين غيرهم ، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

(١) S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

(٢) Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900.

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأغفلتُ ذكر مَنْ عدا من مفكري اليهود إغفالا تاماً ، وإن كنتُ كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . إلى أن هذا لا يضيع على القارئ نفعا كبيرا ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أُهملوا إهمالا شديداً

جروتجن (الأراضي الوطنة)

ت . ج . دي نور

(١) يد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - يهود العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين في حياتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فاهماوزن J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام ، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي Guidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فمنها كلام جيد — لا بد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامالس المذكور بعد لليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جامعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عذم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في النّمدن إلى مرتبة
أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجاري قديم ؛
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً
لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة :
هما مملكة الغنميين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الفساسنة في الشام ،
على تخوم الروم^(٤) .

= جولدزيهر (Jahaz Goldziher) المسمى Muhammedanische Studien (دراسات
إسلامية) ، والأول في المقارنة بين الروح الجماعية وبين الإسلام (مروءة ودين) ، والثاني
في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب
جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها
الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الهامش السابق —
فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية
والاقتصادية والفنية والمدنية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La : Lammens (H.) :
Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض
استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتحقيق ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يجبل للإنسان
أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأنة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى السكمان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء البرابرة ، المبرزة ، الشيعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبعثوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل و السكينة التي يتبوّؤها الإسلام كدين عالمي . واتخذ صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأي يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلاً هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للفنطلي ط . ليتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة . وليرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب اللال والنحل للفهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب مرآة لأرائهم ولبيكرتهم في الحياة ولغايبهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالعالم هو الذي يعلم ما لا يعلم غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم ، فطوّروها في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب عليّ ، ختن رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة . وكذلك غلب يلداه ، أمام معاوية ، وإلى الشام المحنك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار عليّ ، وهم الشيعة^(٢) ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوة تارة ، ويحصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصلاً نهائياً .

أعدّ الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة الكيسانية^(٣) التي تنسب إلى ذريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بموئنته . وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه .

(انظر ب ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هذا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) وإذن فنشأ الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التشيع في قباياه ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم مئزط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره المهرستاني في الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى علي رضي الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٨١ هـ . ويعم الكيسانية القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (المهرستاني : الملل والنحل طبعة لبيزج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن المدينة قاصراً في جل أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءاً من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرة في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية . أما في دمشق فوجد بنى أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يعرّفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدّت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

نبواً العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكرّتون طبقة أرستقراطية عربية ؛ وأروع دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم الغالبة ، على ما لها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضّل في تولّيها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حفظ قوم من غير العرب ومن المرلدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلّمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم المعجم) ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقبية . واللهم أنت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصق بواكير العلم العقلي الدينى ، تلك البواكير
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقى
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

== طويل ، في بحثه المسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des
Islams ط . ليبتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald
في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط .
نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى :
Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة
Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن المناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جديداً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن وبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقاط . ولكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموى ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف قط الخلاف وكيفية إعداد نصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحكم لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . ولم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
هل أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بنبرم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر
الأكبر الذى لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة
فى الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً فى الدولة ، فالكلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العرب
كذا فقل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة فى نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفصيل كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أما القرآن مشكلات كان لا بد أن تدفع إلى النظر العقل ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية
فتأثرت بسواها دينية نظرية ، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب حيات مادة ذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة ، وبين المادة التى انتفع بها العرب

٤ — العباسيون ، وبغداد :

ثم خَلَفَت الدولة العباسية (١٠٢ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصالحهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، أوحى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ ^(١) — ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثاني خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسرعان ما قادت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطنى نورها الفكرى على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٢ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم ؛ وهم ، وإن لم يَكُونُوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرُون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من المطايا ما جعلهم يلهبجون بالشناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجِدَتْ في بغداد دارٌ للكتب ومهدهٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرِعَ في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ فأمير خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرنود القس في الطب بأمير عمر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلِّقَتْ مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحُها .
 حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمةُ
 الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؟ فالمعصيات والسخراتم القبلية ، التي لم
 تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجمت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام
 الوحدة السياسية الوثيقة العُرى ؛ وبعثت أيضاً منازعاتٍ أخرى متزايدة في
 حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث
 في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
 تحتاج إلا لقاييل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففتيت كثيرٌ من القوى الفتيّة
 وتلاشت في الانهيار في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفسة والتلاعب بالألفاظ
 وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
 الاستعانة بقوة أُمّ فتية أبعد عن ريف التمضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
 بالحراسانيين من أهل إيران . من اصطفيغ بصفتهم ، ثم استعانوا بالترك
 من بعدهم .

٥ — الدول الصفري — سقوط الخوفا :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
 ونورات العامة في المدن ، ونورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
 والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
 كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

الخلقاء ، ونزلت مكانة الخلقاء ، فلم يبق لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولة صغيرة مستقلة بين أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المورخ بكبريتهم ؛ وظهر أمراء متفادون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتبس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، مقر دولة بني حمدان ، أحق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الفزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤرخ وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من الرئاسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فلقاؤهم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليتزج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الفزنوي .

أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ
(١٠٦٥ م) ^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق علم ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في
الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان العلم يلقت تلاميذه ما أخذه من
أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب
القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .

على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا
مأتماً ، احتفاءً بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين ^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجمات التتار ، تجتاح البلاد الشرقية من
الإمبراطورية الإسلامية ؛ فانت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهر من بعد
في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينبعث منها فن جديد ، أو أن تهيج ما يحرك الهمة
لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي
أب أرسلان ، ويرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرقات
عن المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 (المؤلف) ؛ أما سنوك
هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة
نظرهم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتفسيره به ، فإذا قد فتحت له
المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، وتزلت
مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يمهّد للنفوس الدينية أن تطلب العلم لا لشرفه ، بل لأغراض
مادية فانية ؛ فسينحط العلم بانحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفاسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُك مدامها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية . ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعا في كل مكان ، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرة علمية أعلى من ذلك إلا كهنة بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . نحوات أنظار هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طور التعجب من الكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزا لسلاسلهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١) ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أوائك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطات بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفٌ قاسدة ، مصدرها التعجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكاردانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محتفظة بمكائنها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ١ ف ٣ ق ٤) .

٢ — الديانة الفارسية ، الهندية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أتم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك^(٢) ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة الفرس والصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل الباحثة الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين ، ومرتبطة بطقوس عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتعليلها تعليلاً أصح .

ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذهُ المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر هنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من اثنيثية قد أثرت في الثلاثيات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرتان ، زروان = دهر^(٣) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يباعر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٢٨ - ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تذكرهم بالدين . في هذا المذهب أُلغيت النظرُ الاثنيثية للكون ، وذلك بأن يُعزى زرتان الذي لا نهاية له (زرتان دهر) دو البدء الأسمى . واعتُبرَ وعيد القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إيجاباً أهل النظر الفلسفي ، فقبولاً مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أعضائها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنيث فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام منصف أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي رييدة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني لليلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتعزج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، الأيالي ، وذكر قملها في الناس .

إنكارهم المادية (Materialismus) والكثير بأش الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »^(١) .

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وترجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكمن أقوال في الحكمة الأخلاقية أو « ية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا^(٢) وغيرها في نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاخر صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، وبين فرقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن ننقد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تجميع ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . وليرجع القارئ إلى ما يقوله ابن التيم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرق الشيعة لأبي محمد الحسن بن قنبر النوبختي ، في المقدمة ، ط . إستانبول ١٩٣١ .

(٢) هي السامية كلية ودمنة ، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب الشفاء عند
لبرهمكويث ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يماونه علماء من
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فتحت للعرب آفاق واسعة لعالم يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد
ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الرزينة ، ذهولا بلغ حد الاضطراب من
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من
السنين ، فكانوا موضع سخريّة .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك
في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر
مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو
النور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لما من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس
فهو مظاهر خادعة ، شيء من خلاصة الشعر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث للبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيق من حيث نشأته ووسائله
وغاياته وصبغته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، فغاية
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها
عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الماين ليست واحدة . الشترك بين
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل فان ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بعث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون .

والكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتمد بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانِيَّتا النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونسكاد لا نجد هنديةً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البهتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسيّاً ، مهما بلغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساكهم يرون أن الوجود شرّاً ، فعملوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان ، فإنه كان ، في تشبّهه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيات لفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيّمه ومن معارفه الكونية مادةً متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يمحسونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجع أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ - العلم اليوناني^(١)

١ - السريانة :

كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحبر وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجنديساور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقيا عدوتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البعثين ما يشبع حاجة القارىء في التاحتين :

أو صديقتين ، ودام انصالحهما قروناً ، وقام النصارى السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذى قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ — الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة يعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تخلُ الفوارق المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة يعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان الملاكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملاكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متَّحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلى ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحيفين من شأن العنصر الناسوتى .

وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التى ضاعت أصولها ، وعلى هذا التراجع اعتمد المسيحيون في ذلك في معرفة التراث العربى واليونانى والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي .

وفي هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروفٌ سياسية وأحوال ثقافية مجالٌ أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ — الرُّها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرُّها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لمحة الرُّها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أُغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييدَ الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلَّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجَّهاً بحيث يواتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمؤلف هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارى أن يرجع إلى الملل والنحل لأبهرستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد لابن قلاىط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدنيوية : نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القسس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن القسس كانوا يُعتَبَرون أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأنًا من الشؤون الدنيوية ، وكانت
تُلم مدينة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُرَضون من
الدنيا ، لم يُعَنَوُوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ -- مدينته همران :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، انصبت ونية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلسفية وبنظريات
المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متميزين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطبغة بصيغة التصوف

= مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الإتقان في التوحيد » . الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها . . بل يعرف ابن الدم (ص ٢٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن الدم (ص ٢٢) الخفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وجعلوا الصبح التي أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، ويتزهون به عن الفبايح ، ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمها وبصرها ، ويضمّون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال بأنهم هم الخفاء والخفية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة لفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فقل نحلهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر لشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتنظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة ديا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية الأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من قسط خلاف بين الصابئة والخفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، وينظر القاري مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس الثالث الحكمة^(١)
 (Hermes Trismegistos) وأغاتازيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانئوس^(٣)
 (Uranus) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم و بآراء موضوعة ترجع
 للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .
 وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين
 منهم اتصال على وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
 (من الثاني ، إلى الرابع الهجري) .

٥ - - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
 جَنْدِسَابُور - مهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(١) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) يرجع الفارسي إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (م ١٠١٦ ، ١٧ طبعة
 مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الممارسة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب
 الفهرست (م ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) عن السكندی أنه ألهم على مقالات لهرمس في
 التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
 لفلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل السكندی .

(٢) أو أغاثوذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء اليونانيين والصيريين - طبقات
 الأطباء ج ١ م ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (م ٣١٨) أرائي ، ولد كره مع أنبياء الحرايين
 والسكديانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
 مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
 وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس
 أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد انتفت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية
 واليونانية التقاء خصباً ، في ظل ملك مستنير هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
 نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر الفيلسفي بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ،
 فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع
 بحث ميرهوف المشار إليه في م ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فقالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأرّام
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لم من عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي أفرورديوس
(Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطنعة بصيغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفتى بأنه يجوز للأقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استُفتى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أصبغة ج ١ ص ٨ (١٨٦ ، ٢٠٤) سرجس الرأس عيني ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإليه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميردوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بقصور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على فهم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

٧ - الفلسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطب والعلوم بأمرين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلاقية التهذيبية ، وفروها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وبلوتارخس^(١) (Plutarch) وديونيسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية الأفلاطون في النفس عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة راهب شرقي انبذ لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثاني الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقهم : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هنا هو الاسم العرب . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحامية ، كما كان الأمر في الغرب أول المصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهيم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتعليقات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجمل العالمُ اسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه المتأثرات معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : ننعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كايلا ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطيب وبجته عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة قاضلة من طريق مباشرة مهنة نافسة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلاقات الأديان ، لكن مع مسابرة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يهتم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كايلا ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضمني العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كايلا ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كايلا ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-20. يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهر ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجاز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، في رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصاً كان أمامه في الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما في الأصل الفارسي ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن في أغلب الظن أن تولدكه وجيربيل لم يجدا في الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيروني من قيمة ، لأنه في أغلب الظن عرف الأصل الهندي ، والفارسي القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذي لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه في الترجمة العربية أو أنه أقحمه في الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيروني وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل في آرائه ليثبت آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التي تلخص في أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسي منه أن يتمنى من الكفاة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكاف الملك وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهي قصة لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام في الآراء الموجودة في باب برزويه . ومن دلائل الوضع في باب برزويه اختلاف الأخبار في أمره ، وأن القدمات الكثيرة لكتاب كايلا ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسه ، ومزج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحشه في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفسكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد غاصته لنفسه وترهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر ، إلى اليأس من عمله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينتظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُزري على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد في « أمر الخالق والمخلوق ومبتدا الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهي من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالقه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيها الثقة التي يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتج بها كل صاحب دين ، ولو كان قاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يمله ويرجو منه الآخرة .

فيتترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه ريب وتفق عليه الأديان » ، أي أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبإثواب والمقاب ونحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويحمل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر في الدنيا وفنائها ورغبة في الزهد الذي يؤتي سكينة في الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً في العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلي « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهي برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلق الفظيع المفضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك في « الدنيا المملوءة إفسكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، عنه يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطانا على نفسه وأعوأنا على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كالملة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً :
هو بحث القارىء على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعلم » . وعرضه
خليط من نصح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يبحث على
ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للعامل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتأدى
فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة »
وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيها
يقصدان إليه من توجيهه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح المادية ،
نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسَّمه ابن المقفع كان
له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدَّر هو
ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرًا خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند
المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى .
ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر ؛ فنحن
نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين
آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون
والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كابى العلاء والغزالي ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد
والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان
والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى
أيضاً (پاسكال) ، ونزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه
لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام
الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعتة لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الفزالي ، كما يحكيه في النقد ، شيئاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تعجيد العقل ، كما نجده في باب بشة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوي عليه ذلك من نقد اظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كلية ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات الثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي شبرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبمبدأ بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ - التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدُّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدُّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آتت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجِع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

== مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلٌّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمفاهيم العقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ من ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شئ مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طبياوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934
ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ويمجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أنلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالي ٣٠٠ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفي عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفي عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشمات ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصالحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل النقلة يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القناني^(٤) (المتوفي عام ٣٢٨ هـ — ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوي .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوط في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ — ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى ديرقي ، وهو نصراني اتبعت إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ — طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدي المنطقي^(١) (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحاق ابن زرعة (٣٧٢ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحاق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النفوس :

وينبغي أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به؛ وأكبر ما عُتوا به بعد الطب دراسة الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) فهرست ص ٢٦٥.

رُوي إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترغبتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلقاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آبائي أموت ، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

واقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (πνεῦμα = Geist = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفموا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائماً مدبراً عبقراً .

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أسرها أجلاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركّب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، ونشرها بالمريسة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر الداهيق على ذلك ص ٦٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ،
وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذى نقرره فى أمر النفس ورد كثيراً فى كتب العلماء الذين جاءوا
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة
الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام
فى أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا
يضعون النفس (Seele) فى مقابل العقل (Vernunft=Geist=voûs = عقل) ،
ونزلات مرتبة النفس ، فأصبحت فى جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر
فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما فى الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذى
لا يمتريه القناء .

وعن إذ نعرض للكلام فى هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ،
ونستعير إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت فى هذا العهد الذى نتكلم فيه ؛
فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليونانى :

لم يكن فى استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أنتم ما خلفه لنا العقل
اليونانى فى الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،
لما كان يسوزهم من الإلحاح بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا مهتئين لتذوق هذه
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر^(١) ؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن الكثرة التي كان يقبونها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydidis » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلو لمرخس وفرفوربوس وغيرها ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وأفلوطين ، ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفت من أن مذهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فيه ما يدل على الأقوال والراجع المنحولة التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوها لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبري :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب قبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة لندن

عام ١٨٩٥ م ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة فلو فطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحرانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظر بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرانيين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر القزالي هذا الحديث في المصنفين به على غير أصله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

س ٩) مستدلاً به على رأى له . ولم أجد في هذا الحديث الزعم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرها لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها اسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية اسقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع اسقراط (ويسمى احتجاج اسقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ويمكن صاعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألّف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان . وإيراجع القارى تفصيل بيان مواقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسالته ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ . طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاحة :

أما مبالغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نملوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثناءها يمسك بيده تفاحة يصمم برميها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاور ترغى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (لؤلؤف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لـ أرسطو » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدونهُ مبهج النفس ، فيدعونه هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكأل معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌّ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للتاج ، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وايسر تجد النفس سرورها فى المطاعم ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تلهب قليلاً ، ثم تخبث ، والنفس العاقلة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نورٌ محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهيتها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذى يجهله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يُرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يُرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كلَّ شيء بعلم خالد ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣- أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسِم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى^(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولصرى إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم المحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظن العرب ، والقرن فى الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وَخَلَعْتُ بدنى جانباً ، وصِرْتُ كَأَنى جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلًا فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأَنى موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(٤) .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخى برلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقل المباشر ، كأنه بديهية حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الأبواب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قبود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (voûs) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو المصحية مختصر كتابه

στοιχειώσις θεολογική (ومعناه الأسطوانات الإلهية) لبرقلس .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وشروح علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة ، فكان يذهبون أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن لافرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وتمَّ عاملٌ آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفِّق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطربين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ - على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلْتَمِسة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(١) هذه القارة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجموا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني ، حق لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت لها قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد^(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجمل ، فوجهوا عناية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّي الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية لفلسفة الإسلاميه وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن للمعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمبحثين ليوليوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلوية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Obazalis ، قينا وليبرج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة القليلين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً عُلِّيا يُمهد لها بمقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ — الفلسفة في الإسلام :

وظأت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ وبحرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشرُّبًا لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجها لها^(٢) .

ومع هذا فشانُ الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تنبُّع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات . والفلسفة ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصةً .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّهَا الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدينيات ، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرِينَا أَوَّلَ محاولةٍ لتَغْذِيٍّ بشمرات الفكر اليوناني تغذيةً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوّلين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلّقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشعوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظتهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولنندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا المبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهَيَّأَةً لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فاسفتهم الخاصة ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حتى ولا اليونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكرى الإنسانى .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فست الحاجةُ إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في سعارفهم من نقص ؛ ويسهل أن تعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجعلته مقالين : إحداهما علوم الشرائع وما يختص بها من العلوم العربية ، والثانية علوم الجعم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول الاشتقاق خليقة أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور انعطافية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصية عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فمنه نستطيع أن نعتبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تفحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من المحتم أن تهَيّ الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداينة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وُجِعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحمى الجارى على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندم هو كلام العرب الحمى الجارى في مخاطبتهم ،

الغنوضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيدييه^(١) لوجدناه عملياً
ناصباً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود
متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛
فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور
اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور
كثيرة تشذ عن القياس ؛ ولهذا سُمي نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم
عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لفظاتها
عند الكوفيين .

وكانت العرب الذين بقوا على سلاقتهم العربية ، غير متأثرين بالتقاطعات
الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين ، حتى أسرفوا في التدقيق في
أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير
المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة
كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في
مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروحمه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمه بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته
خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تتقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἑρμηνείας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد^(١) ، يَسِّر للعرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أمي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أمي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجعت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ونرى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذي يجري في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنِفَتْ أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد الجاحظ أثراً في الناجيتين : أما في الخطابة فأشارته إلى القياس المنطقي في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فلما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي المعروف عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العروض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويروى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وزنه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قرّة^(٢) ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويمحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوّص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرّة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضرةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسدَ نموذٍّ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الالذّة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم تفرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجميل أكثر مما ذاع البحثُ في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرقي صورة فيها دقّةٌ وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جملة ؛ وتتجلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وصّاه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتهوّب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢- مذهب الفقهاء^(٢)

١- السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلمُ أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم القأسمي بنبية (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاعتداء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع مقي بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد من الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، بخصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالفهمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب "تعميد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الأستاذ لأ كبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ م ١٢٤ - ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌ
كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنة النبي ، كما وصلت
إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب
جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون
الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب
المنزل ، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ،
ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما
يهدىهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً
طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات
الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسمى الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب
الكتاب والسنة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ هـ) ،
مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك
(٩٥ — ١٨٩ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام الأستاذ المرحوم أحمد أمين لترى مقدار هذا التأثير
(ص ٣٠٣ — ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١) .

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تبعاً لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبين لسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صوب ، وأوتت ، بل وُضع الكثير منها ، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذي يُستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة نسبه للنبي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثر ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث — وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة — جمل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تعلم المنطق مؤذناً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف بريعة الرأي ، نزيل أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ، أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) ..

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام أساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمي^(١) .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصي في ثانيهما أضيق منه في أولهما . ولما ألفت الناس استعمال القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذ به في الأحكام الفقهية ، إنما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلي ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي)^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن في مجال أضيق .

وانصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هي لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يزل كبير شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل في المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١) .

٣ — موضوع الفقه ومقرراته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويستنون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يقبوا أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوتُ النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كإصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة متقلة . فارق كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إجماع المواقف عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وايس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفرعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وما قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرؤها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكل العقل بالمعارف والتكل الدين بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانون عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فعنوا بتحليل النوايا والبواطن والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجارث بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في أنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » والتغزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديبي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نهي عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

٤ - الزهد والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المزدقة ، مذهباً خلقياً ينزع إلى الزهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردّد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جهاتها نزعة جامعة توفّق بين العارفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أوّل عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرّخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z. D. M. G. LIII, S. 155. (لؤلؤف) .

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يحفظوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بمفاهيم الفقه ، وعدّوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقائدية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصوّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربي لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة الغرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن المسلمين بدين ، ولم يَجْثُمُهم بنظريات ؛ وتلقَّوا فيه أحكاماً ،
واسكنهم لم يتلقَّوا فيه عقائد^(٢) .

(١) نَبَّه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقاته المتكلمين للفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوربيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تينمان وريتير ، ويذهب ريتير إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب المال والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرلست رنان . ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تانم في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجهلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للخياط ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصلي علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I. p. 363.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناه أن الأنبياء ليسوا كالفكرين القاديين ، أو بمباراة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى النهج =

الخاص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بعدما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدد من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من دوى الإنتاج الفكري أو الفني أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فبما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنساني الفيض أن يبينوا صفاتهم مستندين إلى استقراء أحوالهم - والذي يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأسياء المتصلة ، خصوصاً أنبياء بني إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تنحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلي ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص الملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمي من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على النهج العلمي الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التي لا تمدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يمين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بني آدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحي ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

بدياً في هذه الأرواح . وهنا لا يعيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص
لجمل صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلاً ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يعيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فهل يعنى وصف
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله فى المعدل أو الوصف
لشكل هذه العين ، فى معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلة حية وذوو مشاعرات باطنة يحسونها ويماينونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفيه فى معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وابن هذا من أحاسيسه التى تنعرج بها نفسه والتى لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبنية ، على طريقة المؤلفين فى المادة ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهى ، لا يمحى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بل
إحصاء وحوى الشئ . على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالراى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار الميان الحسى أو العقلى ، كاداً
فى ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشئ ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمس ، إذا أردنا التمثيل ، كالنفس
بين النظم الخليل السارى فى الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قصصاً عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
فى الكون ، وعن الكون المادى والسفلى وما فىهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
وعن الحقائق الغيبية والعوالم غير المحسوسة ، فخطباً العقل الإنسانى الطيبى السليم ،
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قلوباً بما اصططنم

أو يفرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التعمثر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناء إنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تمدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أسامها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بوجوده ، على سبيل الاستدلال العقل من الأثر على المؤثر ، ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب السخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! ؟ » (سورة الذاريات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خلقوا السموات والأرض ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفى الله شك ، فاطر السموات والأرض ! ؟ » (سورة ابراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون بفضلته في أقوالهم أفعالهم وما يضمنون أو يقرّون من نظم ، هداة للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً للنفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة لها وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالامنى الذى نُسبت إليه في أول هذا الكلام ؟

وقيل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نعاله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أولم ^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أولم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فنهام النبي خوفاً من أن يميل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جربا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحى بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولديزهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشرية في الإسلام» ، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإسلام الصحيح ، ولا حاول العدالة بالنصوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات التشابهية ، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيقتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌ من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يغلب عليها أحيانا الشعور بعظمة الله وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : « خالق كل شيء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشمر أحيانا أخرى بالقدر الإنسانية المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : « وقل : الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ، « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ، وما أنا عليكم بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » — لكان لرأي جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي الحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالا لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتمارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحي المحمدى على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولديزير ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أثمارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الوجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادية صرف — وجود مادية وحياة — وجود مادية وحياة وغريزة عليا — وجود مادية وحياة وعقل — وجود عقل صرف . وهذه الوجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هى باختصار فعل لموجدتها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا يتقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الوجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجي في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على مادونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ، مفهومات غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلة — كما هو

بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح .

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يطبق عليه أى اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود . والمطلق لا يمكن أن يعرف إيجاباً من طريق إثبات شئ له من الصفات المروفة ، إذا أخذت هذه الصفات معناها المادى ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يُدرك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعى من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما تدبته معها ، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات ، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات ، وكل ذلك لا يبين حقيقة ، وهو فى حى المطلق لا معنى شيئاً .

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقى ، ولا أن تعرف ، لأنها ليست ، فى ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيَّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الوجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبليّنه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلّغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للانحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددتها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحيانا ويعبر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحيانا أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما نَحْتَم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مردّه إلى النظرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثله شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعال لما يريد » ، أو « لا يسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لمفهوم المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالِكٌ إلا وجهه » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للامح وجّه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يَوْمَئِذٍ باضرةٍ إلى ربها ناظرةٌ » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بدوائهم لشهود ذاته بحالها وجلالها للذين لا يوصفان ، لا بميوسهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كبر على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من المدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متمالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وخليفةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشع بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً منافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، والاكيل الميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عند الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للملاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستأنساً بداته من كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه وإن تعلم جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلي وعن التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته البانية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظور العقل النظري الذي ، نظراً لتقيده بإشكالات الميان الحسي ، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الحالصة ، كان لكل صور التفسير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكننا ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلي صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبه الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التي لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهي كلها غارقة في الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحرف في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجبه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فعال في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية الأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسير ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء . أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نصٌّ صريح على نقي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخَاطَب ويكَلَّف باعتبار أنه صرید قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامة لكان مصيباً من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعني من جهة أنه مخالق وأن أفعاله تتأثر بعوامل كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عيّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطوية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدي على الفكر من إشارة عابرة غير مدعمة إلى تمارض مزعوم في القرآن ؛ وتعليلها ينير ناحيتي المشكلة . فالجني أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجه خفيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخراً ، أن يحاول معرفة أركانها ، ولا بد أن يحاول بالفسكر أن يفهم من خلال
تتبع سورة البقرة إلى الشيء الواحد الذي تعبر منه .

ويبينى ، ربما كذب الناس ، إلا يتصور الإنسان أنه مستقل في أماله استقلالاً
تاماً بالنسبة لوجوده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في
الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كل من عند الله » ،
ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالتدبير خير ، وشر من الله ؛ وهو إذا
كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إسكال بدعوى
إلى المعاصي وإيقاظها على الله وعدم البعض الآخر من ضرب الغرور وخطر اعتقاد
الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت
الأيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يفظ المسلمين من
الارلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره
من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فاعل
الله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل
أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد .

ونم نقطة هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من
جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجود له واقعي ،
وملكاته من جهة أخرى ؟ هذا لا يوجد تناقض ، لأنه لا يوجد حكم على الشيء
الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر تادر
ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

ويبقى الطرفان لو نفدنا بصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن نطال في
داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن التجريد وما يكون بين
الوجود وآثاره عند ذلك من التعاقب

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه أثر الوجود ، هو منه (الوجود) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وينال المقامات السنية أو المقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وُهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل ، والتصرف ، والتبديل ، وفي القدرة على التغيير والتبديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تمسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التمسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والحق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقال أنه أن أعمال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الوجود وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطقي

واضح ، وهو لا يصير المخلوقات ، بل لها أن تستعد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلُّهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً لى فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيت ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريبداً ، فإنه يريد أن ينهبه إلى الأبدى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، و« يتطأ به » ، وداخله في نطاق الملك الإلهى .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن تتصور كيف توجه نفوس بعض بنى آدم ، أو كيف تلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يبدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرع لسألة وجود الذات الموجدة للكون والمديرة له ، بما لها من صفات الكمال التى لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجه لمن يقول بوجود الأله المدير . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى مطلوبة ، ليس هنا مقامها ؛ وهى عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما فى القرآن من كلام عن بنى آدم فى هدام وصلاحهم وأنهم فى طبائعهم أشبه بعماد مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت فى الكون شر فهو فى الحقيقة اعتبارى ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضعون أنفسهم ، تمشياً مع موقفهم العلمى ، خارجَ الدين ؛ وتوزم فى الغالب المعرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير التامى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحقيقى ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة المباشرة لباحث العادى ؛ وهم يكتبون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشرون إلى التمارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا ينوص على الصور العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوزه التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُبلمُّ معه شئاً .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً ..

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لامادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والمؤمن المتميز بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والمؤمن المذاب السرف على نفسه يجد إذا تاب وأتاب ما يبدد بأسه ويطمئنه

على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخامر الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنساني المارد يجد أنه بمناديه وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصيرين على النظر إلى شيء واحد أو على النفاذ من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحّدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفي .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر والاضرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحّص أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي المطلق وبين الشر الاعتباري النسبي ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثاني مجرد نقص أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للسكان المحدود أو السكان الروحاني الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي ، بل هو شيء سلبي فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروعه لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل الماندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبي ، ويقابله الخير الإيجابي الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلي . والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفي من عظم الخير للسكان أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجلال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك .
 إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاءٌ سميد ؛ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
 انسجامه إلا من ترقى بمشهدده للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام
 نفرضها نحن على أنفسنا أو نمحتلها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرغمتنا ضمائرنا
 على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وشرور ! ؟ وكم أجبنا أن تُسبَل المأساة
 منا الدموع أو لُمننا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
 وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالكلام
 هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة
 الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
 متشابهين ؟ وهل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
 وبكر منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام
 كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو
 الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلما حاملة للوجود
 الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
 لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
 هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من
 الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
 مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام
 وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع للشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
 العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن الالة والوحدة ؛ والمقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلا عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بألهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ — القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس وقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء — خلافاً لصفاتها — أتم جوهرى ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره بحد ذاته بقاء وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقرانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ — القول بوجود للكون فعال مؤثر في مجلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل — حتى في العادة — يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن الذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمظم أفعالنا ولا بكيفية صدورنا عنها من جهة أخرى ؛ وعلى هذا — وبحسب كل ما تقدم — نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(أ) القول بالوجد المطلق الخالق لكل شيء . المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً للحكم . ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبراً من وجهة نظره الخاصة . ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين . وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبين لها الجاذين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع ويغاث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهي عدالة دقيقة إلى حد تصييق مجال الفعل الإلهي ، بل مجال الفضل الإلهي ذاته ؛ والموجد لا يتدخل في الـكون ، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتمدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتمداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء ، كالمتمزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفي مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفي نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعاله ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مدائق الإرادة والاختيار ، تخلفه في الظروف التي فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس لنا ظلم في رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله وينحاسب عليها ؛ ما دامت هي هي .

وهذا هو رأي بعض أصحاب الشهادات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن .

(د) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات والمقدمات التى التزمتم بها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملسكتها أو قواها السارية فيها مبرراتاً لا ينقطع من الوجود المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الوجود المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطاق إحدى ناحيتى طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى المادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بغض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبانه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو بحسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حرّاً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حرّ أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، فماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو هجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسامنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سميه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراهها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حد.

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبغي ألا ينظر
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالمجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال عالمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في
إنفاذ الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبغي ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كاه وعمله كاه وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول
عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

إذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فاقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبر
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . ولالقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كاه أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، التقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤتي من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة .
وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية^(١) .

= نحو النفس ، إدراك كلياً بملكات متحررة من «مال النسبية» ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُنفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن اعتذر من طول هذا التعليق وعمافي من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه غرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعاقبة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقّيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير ، وليس هو اليوم بالشئ الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبيهاً قريباً ، لا يستطيع معه أحد أن يفكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وامل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داخلًا ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح . [عليه السلام] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية من البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١) .

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الفنوسطية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية لعقل الإنسان » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزهر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان 302.402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي . ويرى جولدزهر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

٢ - علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على غلط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مسألة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم تُخصت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت بمباحث الاعتقادية على التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفات ، أو لأنه كثرة فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأفوي من السكاليين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأهيجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنونهم بالمنطق . والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلم » بمعنى تامل أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتابه المواقف لعبد الدين الأيمى (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، والمجلد ١٨ من طبعة ليبترج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخياط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يَضَعُ المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

عبارة تدل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدال
في المسائل الاعتقادية) (= الجدال) فقط ، وترجم فيما يلي فقط
سنة كلمين فقط .

وكان لفظ « التكليم » يطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل
الاعتقاد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يجادلون المعتزلة
ويقررون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة ^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير
يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين)
أو Dogmatiker (منتهجو العقائد المقابلة عقداً) والحق أنه على حين كان
أهل السنة من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم
لم ينفكوا أن يكونوا بسطوا وإقامة الأدلة عليها .

أن تلهو علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛
وقد شدد في التكثير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز
البحث في الأحكام الفقهية العملية الحاد ^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ،
لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة ^(٣) . بل إن هؤلاء

(١) ولكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث
أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل
إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للأسفرايين ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٢
(طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من قضائهم أن المبدأ لا يحصل له صفة
الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويخبر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة
والجادة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكمه بالإيمان » . أما المرجئة فنقول المعلوم
أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والعرفه وأن الكفر هو الجهل بالله — راجع مذاهبهم
في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ - ١٩٧٠ فاعدها

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ - المعتزلة ومفهومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأُمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما نشأت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدرّج مذاهب كلامية متّسقة ، أكثر ما انتشأ — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء لأندلس ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا محتجين إماماً للناس ، يُعلّون السيف محلّ الحجة والدليل .

غير أنه حوالي ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بقاء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل أو أقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ونسكه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والندرية القائلين بحرية الاختيار ، وهم أول من أسس وأصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد . . . إلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثالية ، يورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كإنسان . ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه ، على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين ، في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة معجوجة لا يستندونها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا الأعضاء ونحوها مما يتنقسم به الرجال في الشرق (٢) .

وبين المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث العريض وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالشيعة أو المجسمة ، كان الساف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه عتزين عن تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنياً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجاءوا الله صورة ذات أبعاد وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمساخة ؛ وحكى عن داود الجوارى أنه قال : أعفوني من الفرج والحية ، وأسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً ولحمًا و آ ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديداً الجوده ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الفليظ ، فأقروا بأراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم . . . انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلاسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدّر له . وكان القدرية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخص لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تمكبرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلاسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويماقبه على حسب عمله ؛ وهم يستوفون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢) .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والمرجئة إلى حد ما .

(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بعبدين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون الله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الرد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي بمجاهدة كل من خالف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الصالح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقابية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع المعجرى) كان المعتزلة يصدرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أعمال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليتيموا الحجة على عدل الله . وأنه لا يمكن أن تصدر عنه ، بإشارة معاه الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه ^(١) ؛ وليست ، بل إنق للأفعال فقط ، ، بل من المعتزلة من كان يشك ؛ أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها قد لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فلما أن تنقضي حتى زمر الفعل ، وهذا يناه أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر للمل س ٢٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإسلاميين للأعرجي

وفى المل والنحل س ٣١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النخعي س ١٨٤

الله ومن مُبدعات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُها في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقَيِّدُها حكمته .

بل هم عطلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا سراداً^(١) . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله^(٢) ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فتفروا من رأى المعتزلة ، وشبههم بالجهوس القائلين بالاثنتين^(٥) .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل الطلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والماص ، ولكنه لا يفعلها لتبعها أو لحكمة ورحمة .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فأنه عنده لا يوسف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان المسيح صفة ذاتية للمسيح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فلا ، في تجوز وقوع المسيح منه قبح أيضاً ؛ ولما امتنعوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإنه عندكم بمحتمل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويحمد القاري الأسباب التي أدت بانتظام إلى هذا القول مبسوطاً في مواطن كثيرة من كتاب الاتصاف للخياط ، وفي كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول للمعتزلة باستجلال الإنسان في أفعاله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بغايلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وشُروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخالفه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأنفاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

٥ - الذات الإلهية

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة زائدة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيداً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً ينفى عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند النصراني ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز من حيث مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً لم العقائد النصراني ما قامت كل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الل من ٣٠ - ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكن يخرج
المتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يحملوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً
لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢) ، وأن يعتبروا هذه الصفات
جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يحملوها عين الذات^(٣) ؛
ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من
طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نحمد الله لسوف ينفي الصفات ويقول : الله
عالم بذاته ، نحمد المتكلم من المتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛
ذلك أن مذهب للمتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس
كثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فتلا جاء في كتاب مصباح الظلمة
ولمناح الخدمة لأبي البركات المعروف بابن كبر (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia
Orientalis, XX. p. 634 « فصل في القات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر
واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهي يميز عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب
هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا
الجوهر الواحد مع صفة الانتثاق ، فالوحدان ، أعني القات ، واحد ؛ والمحمول ، أي الصفات
المعبر عنها بالأقسام ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقسام قائمة بالجوهر » .

(٢) الملل ص ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للعهرستاني ص ٣٤ ،
ويقول العهرستاني (نهاية الأقدام ص ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص ٤٨٣ ،
٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤ . ثم إن أبا هاشم
قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذاتاً
موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حياها فهي ليست
موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق السكون استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن
نستدل على الله بمضمراته ، وإن قل ما نعرفه عن ذاته .
على أن المنزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق قبل من أفعال الله
لا يشتركه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة
القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذائعاً في جميع بلاد الشرق ذيوهاً كبيراً ،
تؤيده فاسقة أرسطو .

٦ - الروحي والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يمدّون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛
وربما كان القول بقدم القرآن للنزل على النبي متابعاً لمذهب النصارى في الكلمة
(Logos)^(١) . ذهب المنزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله
شريك ، وذهب بعض الخلقاء - معارضين لذلك - إلى رأى المنزلة ، فأعلنوا
القول بخلق التراتف عقيدة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك باقوه على رؤوس
الأشهاد . ومع أن المنزلة أرادوا باتحالم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول
الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أبدت هؤلاء الخصوم ، وكان وزع

(١) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم
الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة لشيء قد كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،
أما من ينسب الصفة القديمة فهو ينسب عدم دليلها الخارجي . هذا ما يميل إليه جولفريه وهارتمان
أيضاً : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الإسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلاماً بالألمانية . أما ما يميل إليه
بكر (Z.A. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦) وفي مقالته من
مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأييد نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضاف
ذلك وجود خلاف لسفسيين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون نظرياً قدم
العالم وتتميز المتعلقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفي بين كلام نفسي وكلام فطري آخر في
القول بدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهذى إليه النظر العقلي ؛ ورُجِيَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يؤفون القرآن حقه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبيهم ، تأولوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يموّلون على العقل أكثر مما يموّلون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأدیان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأدیان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالأراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى مريضة فطرية عقلية توفى بين الآراء المخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فطرياً يؤدى بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية للعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١) .

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المطلقة ، فخرجوا ذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبتد بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكانوا أول أسهم يحفلون بالإجماع ، وأرادوا أن يحملوا رأيهم إجماعاً ، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن للعارف كلها مدولة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقلي المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسн والبيع تحب معرفتهما بالعقل ، وإباح الحسн واجتناب الفبيح ، كل ذلك واجب على الفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول الفهرستاني بعد كلام للجبال (-- ٣٠٤ هـ) وابنه أبي حاتم (-- ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأبنا شريعة عقلية ، ورداً الصريحة النبوية إلى عقوبات الأحكام ومؤلفات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على التفرقة العقلية العالية على المعتزلة والتي حملهم يهرون هذه الديانة العالية . الذل من ٢٩ ، ٣٦ ،

كانت السلطة السياسية : مع منزعتهم وتشد أزهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ -- أبو الهذيل :

وبعد هذه العجالة يصح أن نداول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) . ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) يرجع القارىء في فهم ما يلى عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا من الذمام ، وإلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين الذى ترجمناه عن الألمانية ، ففيهما الكثير من شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء. النزال الذى توفي سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب الثنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسه وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الحائى والدين الذى من شأنه أن يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى يمرض اللسان من الرض والمافية ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التى يفعلها عن قصد وإرادة -- راجع مذاهب الواصليين فى الملل والنحل للشهرستانى وكتاب مذهب القدر . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المرومى بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى فى أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى كتابنا من النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ واللواضع مبينة فى فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا ينصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه يجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين : فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤدوا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة ترى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المريد والمراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

(١) اللل س ٣٤ . ويقول الصهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، ويصرح الأشعري س ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير ، يعني أنه سيسمع وسيبصر — اللل س ٣٦ .

(٣) زاد الموفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، ل ترى خلاف هذا .

(٥) ملل س ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذى يحدث لافى محل ، وبين أمر التكليف الذى يُخاطب به الناس فى صورة أمر وصى ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم القانى ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا المصيان ، إلا فى هذه الحياة . والأمر والنهى بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختبار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فلإنها ليست دار تكليف شرعى ، فيها اختيار ، وكذا سىء فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون فى تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهى بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُّ عليه السكون الدائم^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبحث الجسدى^(٢) .

ويفرق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح^(٣) ، والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) للعلل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ انتهى دعاه إلى هذا القول الأخير ، إنه أراد أن يجعل القدم قد وحده وأن يثبت المدوت ؛ والقول بحركة تنبأ عن حركة لا إلى أول بنائى القدم الذى أراد أبو الهذيل وتقليد ، أعنى أن ينتبأ به وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر بنائى ما يجب به من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار ووجود السكون عليهم . وقد رد عليه الأسكافى فى النظام ؛ (الاتصار ص ١٣ — ١٤ — فارق التهافت لفتزال ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندى الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ — ٣١ .

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبرر هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البحث الجسدى .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير فسر ، وهو من كتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحي ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقيل ورود الشرح ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ، يُعرض عن القبيح كالكذب والجهل^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبى المذيل قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبى المذيل معاصر أصغر سنًا يلقب بالنظام المتوفى سنة ٥٤٤^(٢) ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكر جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسع العلم ، غوّاص على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزيف ، جيّدُ القياس ، ولكنه قليلُ الثبوت من الأصل الذى يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل مير . وكان أهل عصره يمدّونه مافونا أو زنديقا ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكسافوراس . (انظر أيضا أبا المذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على فعل

(١) اللل ص ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار بن هاني البلخي المشهور بنظام التوفى م ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح الميوند لابن نباتة ، وعيون التواريخ لابن شاكر ص ٢٧ م . مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ما قيل عنه ؛ ولله محمد الفارى تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) اللل ص ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،
والآ فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يُظهر كل ما عنده من
الجود والجمال؟^(١)

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم ابداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وُصفَ بأنه مريد لأفعال عباده أو لتووع أمر فمعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُخبر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خالق الدنيا جملة ، أعنى أن الموجودات
خلقت كلها ضربة واحدة ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، و بمرور الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣) .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفى الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعال قطع مسافة متناهية إلا بفرض
الطفرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكما أن أبا المذبل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
النار والحرارة ، ودخان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ج ٢٧ — ٢٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .

وكتابنا عن النظام ص ٨٩ فأنه بعدد .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدُّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيُّر في الكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويمول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظام بشاطر أبا الهذيل رآه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأمراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرايح أجسامٌ لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استنبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن تقي الدين تقي طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله^(١) .
ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن عذاب ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ — الجاحظ . . .

وقد انتهى إلينا عن اصحاب الآثار آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خاثر من الكثر .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة قديم .
كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم لا ينبغي أن
يضم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؛ وهو يصف في كل شيء
أفاعيل الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في تسبب حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل عمله
اضطراري يأتيه من أعلى^(٤) . ومع هذا فليس الإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والاختصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ،
والوائق للأيمى ص ٥٤ — ٥٦ طبعه استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ثبت على التسعين ، وفي
كتابنا عن النظام كثير نرى تلميذه الجاحظ .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يسمي الجاحظ من ذلك قوله : « إن العارف كلها ضرورة طابع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس مباد كسب سوى الله » ، ويحصل أفعاله طابعا ،
ملل ص ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً^(٢) .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تآليفه .

١٠ - معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر فى مسائل ما بعد الطبيعة المترتبة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نفى الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد فى ذاته^(٤) . بل إن معمرأ يفكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاتق فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) لارجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ . لى النص المتعلق بهذا الرأى وتعليق

الشهرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق للكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) . وعنده أن الأعراض لا تنفاهي ، لأنها ، في حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني .

ومعمر من أصحاب مذهب المعاني^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهني^(٤) .

والنفس ، التي هي عنده حقيقة الإنسان ، هي معنى أو جوهر غير جسماني . ولكن مُعَمَّرٌ لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات في هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر يريد مختار ، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء .

(١) لأن ذلك يشعر بالتقدم الزماني ، ووجود الله ليس بزماني ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) الدكتور الألماني م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي ، وقد ظهر في مجلة جامعة الشترتين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر في سجل فلسفة المذهب A.S. Ph. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستان حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمرأ قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس يعادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، ولوعلاته مع البدن علاقة التدبير والتصرف ، (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعامه (مقالات الإسلاميين ص ٢٢١ — ٢٢٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه مناهجهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن الكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطٌ بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

نشأ على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع للفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضربٌ من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلاً^(٥) .

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل س ٥٦ ، والمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات لمفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة على التفكير حاصل — طرح للوائف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل س ٥٧ .

١١ - الأشعرى :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض
مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن
العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين
مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم
الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعرى^(١) .
استطاع الأشعرى أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيف من حق
الإنسان ، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه الذات
الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل
شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعرى ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعرى ، ولد عام ٢٦٠ هـ
وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً لجبائي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر
الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهرت الأشعرى فجهرهم في أقاص السمم .
ابن خلكان . والأشعرى كتب كثيرة من : (١) رسالة في استحقاق الخوض في الكلام ،
والغالب أنه ألّفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيما يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب
الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصانين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق
على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب المنع ، وفي تلخيص السكتاتين
الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy السكتاتين الأولى والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيّف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببعض الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الزمن^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق بـ "نزل"
وبالحياة الآخرة . يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تشيئاً لأفئدة النقيين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة السالفة منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة . قال الخبيرة إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتجرد له همة ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجوبلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء . وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الراقلي والجويني .

(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزلي ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزهر في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشريعة في الإسلام) ؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة " بين إيمان
العقل وإيمان القلب " في العدد ٢٤٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة الإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي^(١) .

فإن الله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُغاير معنى صفات المخلوق ، ويسمو عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة . دوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالرعدة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها من إرادة واختيار^(٢) .

١٢ — المذهب الكلامي القائم على القول بالجواهر الفرد :

وأحصى نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشعري من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضي تحميلاً ولا تقييماً ، ولا يوجب على الله رعاية مصالح العباد ولا إطفاء ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسبح يجب . ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلاسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلبت مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر: S. Pines: Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 ؛ وهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المذمة التي كتبناها له .

على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجح إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحص الأستاذ ماكيدوناك بيان ابن ميمون في مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان: Continuous re-creation and atomic time .

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلسفي الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttman: Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٢) ج. ج. س. - بيتيس S. Pines أن يلتبس في مذاهب المنوذج في الجزء الذي لا يتجزأ كما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم للخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغى أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين المذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدوم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محل المتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ س ٨٠ والصفحات التالية) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إبتاتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان المسكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المزمع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعني الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحققة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولي ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكن والعظم ، [أعني الامتداد في الأبعاد] فتتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه ، لأن كل جزء من لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين المتضادتين ، بما في ذلك صفات السلب . وليس العرض السلبي أقل حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلق الدم والفناء ، وإن غرّ وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يعم أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات المنشخصة بأي وجه من الوجوه ، بل هي معاني ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال الجواهر الفردة التشابهية . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لها حيزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالنسبة والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً . ولا بدء من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استعالت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تغيير فسببه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكى يخرج المتكلمون من مازق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا تواليها علماً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة - لول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النخاس ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، ولأنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزمه استعماله قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر الممتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدرآباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن ينفى ويعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة معبر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثل الماثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلق الله فينا من علم] ، واسفنا بحاجة لأن نكف ، أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماس النار ؛ فالمماس لا توجد إلا بحرق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسه بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرها قيل إنه فعل الله بإجراء العادة ، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو الحارق للعادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمية ، وبوجود العقول المفارقة جملة ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تترج بجواهر الجسم . والثاني يبر على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليعبدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يقرّوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدّم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا] ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للباقلائي المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للفرزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لذي قد هذه الآراء .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أحوى ومن أمو أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنية التنى
دانيتنى منك حتى ظننت أنك أنسى
وقبت في الوجد حتى أفيتنى بك عنى

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبحانى ما أعظم شأنى » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد المحو ، لم أكُ غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذا تملكت ، تجللت
ومى عبارات يذو عنها السمع ، ولكن البعض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء
في الله ، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحانى سبحانى ! أما ربى الأعلى »
فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؛ أذهله الحق عن
رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كفنته » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛
والأولى هي المذهب الفائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لقائه ولا قوام له بذاته وإنما هو عند
« شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية
المحققون إنه ما تم إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية المتنامية .

وفي حال السهو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى الذي من أنه « شأن » من شؤونته ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام السكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيتُه في ذاتي فعمقتُ نفسي عند محو صفاتي
ويقول :

فأنا القسبي والفناء وسامعٌ قنات نفسي ، النأي والزمارُ

والصوفية أشعار في كل من المقامين : في مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح حسن يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكأن صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأحياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور بالذلة والالتم .
 وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
 هو الخوف أو الرجاء ؛ وإست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
 الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم المشيئة
 الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
 المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل واحد ، فقد ذهب عند أهل
 التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، لا يجب الإنسان ، ويقذف النور
 في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينفذ ما يمثله له الخيال والخيال من أشياء
 متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمعتول ينافي ما ينفذ إلى
 مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
 اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الخراس فوق ما لهم ،
 ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيحبون الخواس
 لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنتها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
 الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يخلطون عند
 بيان أحوالهم ، وحتى سن عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
 فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزماد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب^(١) .

على أن تتبهم نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذ به أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتعمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد نقلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكون شعر العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقيمين عن التواءات
الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ،
من تأثير العوامل الأجنبية ، وانكثفت هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في ذبح الصلة بينهم وبين ما ورثوا
من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير
الديني حتى في أيام الأمويين يضم حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر
العربي القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالنصور
والرشيد والمأمون أوفر حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم
لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير
الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرَّبون إليهم أهل الشعر والأدب ، ويُقدِّرون عليهم من
المطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة
العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحي في أغلب الأحوال .
ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ،
ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكننا
نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظرات جذية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في
الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والأتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء ،
فتون البديع المدة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ
الجوفاء والأوزان والتوافي .

٢ — أمير العتاهية ، المتقني ، أبو العمود ، الحريري :

لما أمير العتاهية^(١) (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في
شعره ، وهذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الحنين
إلى الموت ؛ وتتلخص فلسفته في أن يسير الإنسان عقله بحذر وارتياح ، وأن
يحمل الزهد خير وافي له من الآثام^(٢) .

هل أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولم قدرة على أن يتذوقوا شعر
الطبيعة لا يسرهم الكثير مما لأبي العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن
الدنيا ، كما أنهم لا ترغيبهم أشعار المتنبي^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من
حيث صورتها أشبه بالحكمة والأمثال الماثورة ، ولكنهما من حيث موضوعها
شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبي يعتبر أكبر شعراء العربية
غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي
العتاهية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خلسكان ج ١ ص ٨٩ —
٩٠ . وأبو . متاهية من مقدمي المولدين في طبقة بشار وأبي نواس . ولقنه كما قال Oestrup في
دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ ألسان في شعره
شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف

بالمعتبي ، ولد في الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك، غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة ، والذي يسمو إلى منزلة الشعر . .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج ، ككافوس أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى التزهد في ملذاتها ؛ وكان مُبَيَّرَماً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين^(٢) ، وبمزامم الخاصة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المَعَرِّي ، ولد عمرة النعمان في عام ٢٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد منشأه أوصى أن يكتب على قبره :
هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلِيٍّ وَمَا بَنَيْتُ عَلَى أَحَدٍ

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.
والحقبة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس ، العرب في إيمانهم بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناولها الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متكلف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص .
(٢) يقول أبو العلاء :

| | |
|------------------------------|-------------------------|
| أرى طالباً يرجون عفو مليكهم | بتقيل ركن واتخاذ ضليب |
| ويقول : تزوا بالتصوف عن خدام | فهل زرت الرجال أو اعنيت |
| وقاموا في تواجدهم ، فداروا | كلهم عمال من كُتِبت |

ويكاد أبو الملاء يكون خلواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على الدليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي الملاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصاها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو الملاء من غير أن يقرب النساء قط ^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سألت رجلاً عن معدن ورهطه وعن سبأ ما كان يسي ويسبأ
فقالوا : هي الأيام ، لم يُنخل صرفها ما يكا يُفدى أو تقياً يُذبأ
أرى فاك ما زال بالخلق دائراً له خير ، عتاً يُصان ويُخبأ

إنما هذه المذاهب أسباباً ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفئقوا أنيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الخطام ، فأدركوا وبادوا ، ومات سنة اللؤماء

إن الرائع ألفت بيننا إحناً وأودعنا أفانين العداوات

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل نوابها

(١) بل أبو الملاء :

لو أن بئى أنزل أهل عصى لما آرت أن أحظى بنسل
وقال : وأرحت أولادى فهم في نسمة الم مدم التي فضلت نعيم العاجل
وليرجع القارىء إلى أشعار أبي الملاء الفلسفية التي جمعها فون كريمر في كتابه المتقدم
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويحملوا لأنفسهم شأنًا إسميًا فيها ؛ وكانهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يسر الكثيرين ،^(١)

والحريرى (١٠٥٤ - ١١٢٢ م)^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فبرى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يعلمنا أسهى حكته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِداعِ إِنْ فَاتَ فِي دَهْرٍ ، بَنُوهُ كَأَنَّكَ يَشْنُ
وَأَذِرْ قَنَاةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْمَعِشَةِ
وَصِدِّ النَّسْوَةَ إِنْ فَاتَ تَعَذَّرَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِهِ
وَأَجْنِ الثَّمَارَ إِنْ تَقَبَّلَكَ فَرَضُ نَفْسِكَ بِالْحَشِيشَةِ
وَأَرْخِ فَوَادَكَ ، إِنْ نَبَا دَهْرٌ ، مِنْ الْفِكْرِ الْمَطِيشَةِ
فَتَغَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْذِنُ بِأَسْتَحَالَةِ كُلِّ عَيْشَةٍ^(٣)

٣ - التراث التاريخى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا ؛ ولكنهم لم يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ هـ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ وبشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتسعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تمييز الروايات الماثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وعلم جراً . على نحو : أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمتحن العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجعونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين دائماً رمم يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والمقائد والأدب والعلم . وكان إلام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجود ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرزاً لقيمة الإنسان وحضارته وعُمرات عقله^(١) .

٤ — المسعودي والمقرسي :

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن باقي من الناس ، أننى وجدتم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهويه الحياة العملية أو الاعتقادية عما فيها من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجابة فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس باب خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاكر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب صروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات الطلية الطيمية خصوصاً الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بآراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودي (في كتبه) يترك للقارى العيب راء الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودي عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسي أو المقدسي ، الذي نبغ حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبمظيم التقدير ، جال في بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضعتها نصب عينيه .

يبتدى المقدسي في عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعلم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسي أحوال البلاد والأمم التى رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتعامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها في المكان الأول ؛ ويضع في المرتبة التى تليها ما يأخذه عن الطاء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده في الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر الناء الشافى المقدسي المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامي ٤٣٦ ، ٤٨٠ هـ - انظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية والفصل الحامن بالجغرافية في الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى لعالم السويسرى آدم مرقاوى الذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

و نحن نقبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما نتم لي جمعه إلا بعد جولا في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودرستي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء ، وكتبة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضوري مجالس القصاص والمذكرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمباشرة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفت ما ... ودوراني على التخوم حتى حررت ما ... وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها ، وتفتني في الألسن والألوان حتى رتبها ... مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة الحناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المعصية ، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسنة ، والصبر على الذل والخربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رغبته نفسي في أجر ، وطمعته في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنبته الكذب والطغيان ، وتحررت بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه المجاز والحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقّهت وتأدّبت ، وترقّدت وتعبّدت ... وخطبت على المنابر ، وأذنت على المنائر ، وآمنت في المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية المرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواني العصائد ... وسخت في البراري ، وتفتت في الصحاري ؛ وصدقت في الورع زماناً ، وأكلت الحرام عياناً ؛ وملاكت العبيد ، وسمعت على رأس الزنابير ، وأشرفت مراراً على الفرق ، وقفاً على قوافل الطرق ...

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ - ٣ : ٤
 طرن م ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients ,
 II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ في الحبوس ، وأُخِذَتْ على أنى جاسوس ، ومشيت في السماثم والثلوج ،
وزلت عرصة الملوك بين الأجلّة ، وسكنت بين الجهال في محلة الخاكة ؛ وكم نلت
العزيز والرفعة ، ودُبِّرَ في قتلى غير مرة ؛ وكُتِبَتْ خلع الملوك ، وأمرُوا لي
بالمصّلات ، وعريت وافترقت مرات ^(١) .

انقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرق رجلا مخلصا لما ورث
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ما كنا إليه ؛ ولكن هذا
التصوّر غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انسابا في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كانت في الدنيا من ثروات مادية بل كل ما أنعم
العقل الإنساني .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها — إلى جانب هذا — من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين تاليس وسوادم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حران^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين . وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، ممتزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدين ، وبخافى طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية . (الجزء الأول) ص ٣٦ — ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم القرائن^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتمجلى في هذا نزعة غير عنها المسعودي أدق تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ يُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تُؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع »^(٢) . بل يروى أن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالتك ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ - علم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصر هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فياسوفاً ، ولا طيباً حاذقاً إلا بدراسة مروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والفنندس والفلك

(١) من لأصبيه في الميراث

(٢) أنظر سروج الذهب ج ٧ ص ١٠٤ - راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل السكندى التلافية . طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا نقاد ما يقويه السكندى (ص ٢٠٣) « ويدبني لنا أن لا نستعنى من ستمحسان الحق واقتناء الحق من نس آتى ، وإن آتى من الأحناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا . فإنه لا شيء أبوى يطالب الحق من الحق .. بل كل يشرفه الحق » والسكندى أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر السكندى قسم ٣ ما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضمنون الحساب في مرتبة أعلى من الخامسة ، لأن الحساب أقل تعلقاً بالحس ، وأحرى أن تكون بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يسر للخيال التلاعب الغريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يصدر كل شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العدد^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد الدال على العناصر الأربعة وغيرها ، مكان خاص عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم مريباً هيئاً وقد أصحح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تعارض العقيدة الدينية ، فلم ينل تأييد حمة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المنجم فهناك عالمان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فلك القمر من موجودات مؤدّياً إما إلى ظهور علم فلك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادته الأوهام . ولم ينجح من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع لسرنا لكتاب الكندي في الفانسة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت الكندي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْشِرٌ كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطرأ على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يكن أقل نصيب من الثقافة أن يستخر بما في أحكام النجوم من سخر مما كان ذلك على الباحث المثقف ؛ فقد كان يشق على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعتقد مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نقيصة لقول الأوى السماوية ، ونور من حيث من الشمس ، وسدس الانسجام الأزل بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن طول الكواكب والأفلاك تغذية وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالعناية الإلهية ونسبوا الخير والشر إلى فعلها ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مراقب أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض باتباع لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية الموكلة بها تلك الكواكب . ريم في هذا يستندون إلى أدلة مريبها التجربة الحسية والعقل ، أو إلى . عبد أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزهة عن التخيل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — المألوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناوياً علمياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نشتيع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها . وقد أرادوا أن يتعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوَّة أو فيضاً من النفس لكلِّية للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتحن السحرة ما اطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تحليل عجائب حياة النوم والأحلام ومجانب العرافة والنبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهية هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكائنة للعالم وما يُخَبِّئُه المستقبلي موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعض مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردُّ ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطرواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهَّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قِدَم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنسكارهم لا تنفجأ تتردد ،

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس الذي على المنطق (١) .
يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس الملأ بقصر الواثق (٢٠٠٠ - ٢٠٠٠ م) .
٨٤٢ - ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بجمع هذه
كتاب لجالينوس ، مما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة من القدماء ،
أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات
والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي (١) .

٥ - الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي العلوم عند
علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل
علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وبقيت إلى
القرن العاشر .

وكان أكبر علمائها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م) (٢) .

(١) محمد القاري* هذه المحاورة مبسطة في كتاب صروج الذهب للمسعودي
ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب المسلمين غير مدافع » ، كما يقول
صاعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في المصور الوسطى ،
وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينزع حتى القرن السابع عشر .
ويقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وقاته خلافاً ، فيقول البيروني
مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لثرة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس
من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصقلي في كتابه « نكت المبيان في نكت المبيان » إلى
أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع القاري*
إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب .
كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لنا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه —

وُلد الرازي بالري ، وقد تثقف ثقافة رياضية ، ثم أقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخليلية ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبنّاد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعَظَّمُ صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثر الحكمة التي تضافرت على تكوینها القرون ووعّتها بطون الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً للرازي : ويسمى Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن پ . كراوس قد نشر الجزء الخامس الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة ، وهو لمؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — ناز مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ س ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة لبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، متفعلاً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأقصى ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخيفة ، وذهم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطعن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على . ازعمه الرازي الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والحلا . فليرجع القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطعن في الأديان والنبوات يعتقد — بلقاء مذهبه في حدوث العالم وفدائه — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كبدورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمحصنها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة^(٢) ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستشف من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحریم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعتة الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التناؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف الذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى ملقات الآباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يهتم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بشره ب . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « الرازي كتاب مشهور وصحبه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن حلاته غرض ارتكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنت إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته ولم ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والمعانات والزامات والأنكاذ والأحزان والتكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ والذة ، كما يمكن مرقتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُسكِّفْ نفسه مشقَّةً خاصةً للتعقُّق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءَهُ لسكان نظرية مُثْمِرَةٌ في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان المعاصرون ينسبونها إلى أنكساغوراس وأنيادوقليس وماني وغيرهم . ورأس مذهبهم خمسُ مبادئ قديمة هي : الباري تعالى ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلُّنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل في بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنعة والدفاع عنها . ولكن يؤيد من كتاب تاريخ حكماء الإسلام الظهير الدين البهقي (مختاوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ — ٧ ، وهو تلمذة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للأطباق .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تمارس الفلسفة القديمة للأوروثية ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتز في القرن السابع عشر .

السكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة بذلك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بـ"قدم المبادئ الخمسة" ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نوراً روحاني خالص ، وهو الهيولى أو الأصل الذى تتقوّم منه النفوس ؛ وهى جواهر روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمى هذا الأصل النوراني أو الهيولى النورانية ، أو العالم الملى الذى نشأت منه النفوس ، بالمقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتبع النور ظل خُلِقَتْ منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجِدَ منذ وجود النور الروحاني البسيط موجوداً مُركب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنَت الطبائع الأربع ، وهى : الحار والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليبزج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص في الهيولى ، نفس عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى الناطقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مادة ، ومن أجزاء من الحلاء تتوسطها ؛ والحلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ وبالرأى الرازي ، الخلق كقوى الأشياء وحركاتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام . والرازي أيضاً مذهب في المكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلى ، هو بمثابة وعاء يوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالمكان فيه ؛ فإذا لم يكن للمكان لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير ثابت ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهّم حركات الأفلاك . ويجد القارى تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتاب الدكتور بينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حالقاً^(١) .
وبدل كلام الرازي نفسه دلالة يتيمة على أنه كان مُنَجِّماً ، وعنده أن الأجرام
السموية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن
هذه دائماً عرضة لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة
الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقديمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤثفون المسلمون مذهب الدهرية ، منكرين له بالطبع
الإنكار الذي يابق بهم كوحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادم قبولاً
عند الكثيرين ، فإنه لم يَنَلْ نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥)
بياناً لعل حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛
ولكن النفس حرّكتها شهوة إلى التجسّل في هذا العالم ، ولم تعلم — بلهملها —
ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجسّلت ؛ ثم إنها عجزت عما أرادت ، فأعانها الباري على إحداث
هذا العالم ، رقة منه وعلماً منه أنها إذا ذافت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهيول أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
الهيكّل الإنساني ، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
كدورات السادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلس منه كلها
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهيول إلى الحالة الأولى
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أهرقنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين
ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَادِيِّينَ أَوِ الْحَسِيِّينَ أَوْ مَنْكُرِي
الْخَالِقِ أَوْ أَهْلُ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَسْكَنَا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ
شَيْئاً أَدَقَّ مِنْ هَذَا^(١) . وَمَهْمَا يَكُنْ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدَّهْرِيَّينَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى
رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُنَزَّهٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، أَمَّا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن
كلام من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء
في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وَقَالُوا :
مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، نَمُوتُ وَنَحْيَا ، وَمَا يَمْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » ، وعند بعض المفسرين أن
هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن قيمت الحوادث . وقد جرى
الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى المراتب السكونية
وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، النون ، المدثر ، المايا . الخ .
وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالمراد بالدهر
قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً ، ليسكنها ليست على نيل حال قوة مقدرة
ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الأولياء
والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . وما بقي ثوراً
ذلك قول الغزالي في المقصد من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين « طائفة
من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل وجوداً كذلك
بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطرفة والنعطة من الحيوان كذلك كن وكذلك يكبر
أبداء ، وبؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل ص ٧٤) من الجزء الثاني طبعة القاهرة
١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والحل المذهب
لأهل البيانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معتلة لا اعتقاد لهم بشيء
ولا يؤمنون بالماض وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول
موضع آخر (ص ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ،
حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأما
كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ — ٦ من طبعة القاهرة
١٣٢٤ هـ — ١٤٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب
ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والنقمة — وهم
مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصالح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يَرَدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها
 من مبدأ فَنَالِ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننتقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في
 الغاهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 مزيج الفلاسفة الإلهية بتماليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصار مطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميّز إنساناً على آخر ، ولا يُقرّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ العلم دائماً ما لاثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرّية تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصاة تألفت بالعمرة والصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والصبيحة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكّال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتي وصفها ، وكنموها أسماءهم ، ووثقوا فيها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزييفات ، وقارنوها بحس هذا ، ويجد أنها تقمض من كل مذهب ، وتخرج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائب ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلّسفي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفاء في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفاء طبعة مصر ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفاء للأستاذ عمر الدسوقي ، فليرجع إليه القارى . وقد أشار الفزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفاء وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل — المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ من ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، ولعلها من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدة سرّية ، كثير منها مقتبس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من التذرع بجميع الوسائل . وصار أعضاءها يؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وتد انتقلت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أعاظم سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتهل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يضيق فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint-Simon اشتراكي فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعمة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يرى أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تتفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الأخلاقية والجسمانية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة الميون ، وتدرّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يؤلّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يمثّل في اجتذاب البعض بإظهار الشبهة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والمباذلة ومعسرة الفلاسفة ؛ وكان علّمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستخرج النفوس إليه بعد مطاهاها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، في

وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنصروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالك ، وتعهّد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها ؛ وهم يصرون على حقوق الإدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما الشخص الاجتماعي ، وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يعترفون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القداح (المتوفى حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أباشاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقداح ، لأنه كان يبالغ الميون ويقدها ، ومن أتباعه عدنان قرمط وعبد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لتري نشأتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نورنبيرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالأحداث السكائنة في البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، فيسموه ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتاريجات .

الطيريات ، وإلى التنمحية ، النفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه معلميها حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألهها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضي الجماعة والضحية .

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالملك كان قازمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للتفاوتة المراتب .

٢ - أفقوا الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تكون من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، كُنُشاً نفوسهم على القطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأساتذهم امتياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فمحل بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد منهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون التاموس الإلهي معرفة كاملة ، مطابقة لدرجتهم . وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كاللائكة للقرابين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والتاموس^(١) .

وقد انتهى إلينا عن هذه المصيبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بمنسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

و يتبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لمولاهم بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمحضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له من أسلافهم من جور ؛ وتنبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية ملجأ لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤرّلون الحجاج إلى مكة بأنه مثل خريبه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) نحول منها في خمسين نوعاً من المسكة ، والحادية والخمسون جامعة لأنواع القالات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

لإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسّم له جُهدُه ؛ فيجب على ذي المال أن يحمل الفقير ظمأ من ماله ، وعلى ذي العلم أن يُعلّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبسٌ على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة نادرة ؛ وراى كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد الهاديين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقى كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينسكركبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال ، وكان لإصلاحهم في جملة رزينا غير عنيف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم انتقارهم ؛ ولهم آراء في علانة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فتنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وناموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدس ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري ، والموقي ، وزيد بن رقاعة^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولاً تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التلقين^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلقين ، أعني الاقتباس

— عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الرحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن إزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المهادنين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المقارنة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة س ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنمة صوان الحكمة ، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية س ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للعقدي . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان أن تاريخ الحكماء أن زيد بن رقاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه صم شقة إلى أخرى ، غلطهما ؛ واللفق أحد لفق الملاحة ، وتلافقوا أي تلاصقت أمورهم . ورغمما عن المعنى الجاري لكلمة التلقين فإنني قد استعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ وهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلیؑ ، وهم يُجَلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يُجَلِّون أبناء علیؑ ، ويعتدوهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على الفعل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصالح للعامة ، هو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فتذاووا الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٢) .

والجسم غايته الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بحث لروح الإنسان ، لتحيا الحياة الروحية الخالصة^(٣) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي إبتان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة النفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيذاً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأغنياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالآله بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيديهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦ : « وانظر أخبار الحكماء للفنطى ص ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ » .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تجعل من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على السنة الحيوان ما لو خرج من ثم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ - العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيد في تقسيمها ، فمن العسير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا يجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، اسمي والطلب وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج ؛ أما الصياغة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للمعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف . من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقًا أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكًا مباشرًا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألغى نفسه مقيّدًا من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يتمتع قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

٥ - الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضًا علومَ الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خامس : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت المين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، ففيه الكون والفساد ، والأجسام الفلكية جائمة الحركة والنقلة . » رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى $٤ \times ٧^{(١)}$ ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية وإعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يمتدوا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عددياً ، بل هم يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فعلم العدد قوام كل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندسة والحساب يؤدیان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن نتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحيها بآتيان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والمريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فممتزجٌ ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيراً وشرّاً .

والكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تعاجله المنية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يبني العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والمريخ يملئه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة نهبي لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلفظ بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢) .

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٢٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المعقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في الصور المقارنة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقالية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق ينظر مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول . والأشياء نموذجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأناطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخاصة والعرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتمية الأخرى أعراض له^(٣) . ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ والطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التي تستمدُّ من الفطرة أو من الوحي الإلهى .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المنزه عن الشخصات وعن الأضداد ، حتى عن التضاد بين الجسمى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسابرة لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم ، ومراتب الصدور هي^(٣) : (١) العقل النقال (voûc) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلّية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلّية ، (٥) الجسم المطلق المسى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصر العالم السفلى ، (٨) المعادن والنبات والحيوان المبكّونة من هذه

(١) نفس الصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان ، وهي والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء .
ومع كل شيء ، تكتمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .

والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبندى
عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو دودة ، جوهراً
أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي السكان
والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إنيوان الفيلسوف ،
الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحل فيها من الصور ^(١) ،
ويسمى الجواهر أيضاً الصورة المادية المقوِّمة ، والعرض يسمى الصورة
العقلية المتَّمة ^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى
كل حال فالجوهريّة تلتئم في الكل دون الجزئى ، والصورة مقدّمة على
الهيولى ، وكأنما الصورة الجوهريّة طيف ينقّر من كل اشتغال بالمادة ، فهي
تسرى ، كما نشاء ، متقلّبة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على
وجود أية علاقة في الجواهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن
فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه عما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما
رآه إخوان الصفا ، وقد مثّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر
اليلادى ^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأى . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤٤٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشى ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX
Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمي لكل عالم ، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هي تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسريانها ، في الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملي والنظري . أما وضع تاريخ التطور بالماضي الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون في غير لبس أن الفرس والفيّل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيّل . والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح ، والروح وحدّها هي الماهية النقيّة ، وهي تخلّق الجسد لنفسها .

٨ - النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .

هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الميولي ، ولا بد لها من أن تُصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
المفكرة ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما تحمله إليها الحواس الخمس تناوله القوة المنخيلة وتجمعه ، ويجري هذه القوى
مقدم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكرة - ومسكنها وسط الدماغ - فتعبر
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي مجراها
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدها
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١)

والقوة السامعة مقدمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيدة باللحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالمثل في تلك
اللحظة ؛ أما السامعة فهي تهي ما أحسته في الماضي ، وتسمع نغمات الأفلاك
المثالفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وهما لا يدخل فيه
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص
العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتتجه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ — فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينفي عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستعزّيين ، وعلى أى أساس يمكن أن ينهض ، أمام عاقل متفكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام اللاؤاف فيما يلي تلخيص بالفاظ من عند من فكرة هي أيسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن قسماً ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً ميّزاً يميزها . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهي الذي يشمل كل شيء ، كبداً ثالثاً ؛ وهو وضعٌ بحكم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويمدب بالنار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تلتقي جهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبحث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الأخلاق :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل الحمود هو الذي تقطعه النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تُقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والعمل الخلق بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛
أما الأجر فهو هجرة عن المروج إلى ملكوت السموات .

ولكن لا بد من هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالمحبة
أسمى الفضائل ، وهى المحبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه
المحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة انقسام الكريم المشيع بروح التقوى والرضا
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُذَلِّج ، يهدى ، ويطلق القلب من عقالة ، ويبعث
فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة مروج بالنفس إلى
النور الأزل .

لا نعجب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبغضون قدر الجسد مخساً عظيماً ،
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا
أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام]
محبين إياها على قانون المحبة ، ولكن يجب أن نغنى بالجسد ونُضَلِّح من شأنه ،
لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يضع
الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستمدون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛
فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى
الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى
العلم ، هندي البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، ربانى رأى ،
إلهى المعارف ^(١) .

١١ - تأثير رسائل أفرواز الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يرَ من أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأيلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء — كما أن رجال الدين للمسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن الملتشددين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا انزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها .

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المتقنين ؛ وأفصح دلائل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في مجلتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تثمر إلا في جو مضطجع هيئاً لها الأسراء . والإمام الغزالي يرى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب المتقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١٩ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويهول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا لأنها خليط من حق وباطل . وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخزون بمذهب أرسطو

متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمشكلى المعتزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلى مقدار ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالى : « عن الكندي ومدرسته » .

“Zu Kindi und seiner Schule”, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبمختار عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبمختار آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) من المُتَنَسِّبِين ؛
 فلقَّب لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقاربه من اليهوديين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 للمتحيص هذه الدعوى^(٤) ، وإيّا ما كان قبيلة كندة التي كان أمماها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . وراح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد وُلد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية ونشرنا الوافي
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأن قد اشترت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غنى عن التلويح في التعاقب
 على هذا الفصل .

(٢) اتفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طعة لبيروت ١٨٧١)
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، واقطبي : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى لقطان هذا ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأنا أكبر مما يجعل لدين العرب وفضائهم^(١) ؛ بل إنه كان يرى متابعة
غيره دون شك ، أن قحطان ، الجد الأعلى لعرب الجنوب ، أخ يونان الذي
أنحدر من سلالة الإغريق^(٢) . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس
ببغداد ، حيث لم يكن أحد يحفل بجذبيّة ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى
قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا تعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ،
ويذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣) ، وأنه كان يهذب
ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى : « أوتولوجيا
أرسطوطاليس »^(٤) ؛ وتروى لنا أيضا أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين
يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي . وربما كان فيلسوفنا يقوم في
قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضا عمل بديوان الخراج ؛ غير
أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع
إلى مذهب أهل السنة ، أيام الخليفة الموركل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

(١) هذا ما تمارضه آراء الكندي معارضة تامة — وليراجع الفارسي — راجع
رغم أنها فلسفية تفيض بالإيمان وتعظيم النبوة المحمدية وعلوم القرآن .

(٢) ينسب السعدي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى
الغاية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه ، ويذكر عليه ردا شعريا
طريفا لأبي العباس عبد الله بن محمد الشافعي .

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو عمرو في كتاب المذكرات
المأدبان : سُرّاق الفراسة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندي ،
وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري » . وأغلب الظن أن الكندي لم يكن
« تافلا » ، أعني مترجما بالمعنى الذي نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم
أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — قد ذكره بين كتبه ؛ لكن الكندي لم يذكر هذا
الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسالته .

٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجهل السنة التي مات فيها الكندي جهلاً للسنة التي وُلِدَ فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن تزلزلت درجته هناك . ومن عجب أن السعدي ، (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجع الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور مستير من الأدوار السياسية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكد لها بقاء يدوم نحواً من أربعين وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣)

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محوم فإن صرفه مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة لخدشيتهم واحفظ شيك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالجاحظ في كتاب البخل .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعين سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وجعل الأستاذ نالينو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ - موقف من علم الكلام :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، ولقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ المدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرىاً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢)

وآؤه في المسائل الكلامية فيها زعّة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالمدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٢٣ ص ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر التفطى ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والقفطى وابن أبي أصيبعة للكندي كتاباً في أدب الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والماتية واللحدن ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل . كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء بسب رجوع مذهب أهل السنة على يد التركل ؛ وهو رياضي وطبيب ، ويقول الشهرزوري في زعّة الأرواح وروضة الأفراس (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهندساً وإليه قد جمع في تصانيفه من الشرع والعقولات .

وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الحاصلة ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi :

dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإسلامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمِعةً بأشْرِها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر نقاب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن يذنبوا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تبرز فيها الأفلاطونية الجديدة فالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجد في تأليفه يرسل تخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) الكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢)
ويذكر له الففطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، وتجد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) الكندي « رسالة في افتراق الملل في التوحيد » وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تتال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والقفطى) .

(٥) ربما قصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طبع الرياضيات في أبحاثه الطبيعية ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركبة ؛
والواقع أنه بنى في هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتوالية
الهندسية المتضاعفة . والأسر في الأدوية أمر تناسب في الكيفيات الخمسة
وهى : الحار والبارد والرطب والجاف ؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة نصف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهلم جرا^(١) . ويظهر أن الكندى عوّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأى ، إن كان
طريقاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانب سوى تلاعب
بالخيال الرياضى .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
الكندى ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثنى عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى الكندى هذا وتقدمه تقدماً شديداً . وهو يبيّن الكندى بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
حاشى صناعات وهذياناً أدت إلى تخطيط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
الكندى ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء للركب .
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ من ١٦١ فأبداً ،
خصوصاً من ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندى في المشكلة وقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, — راجع تصديرتنا للجزء الأول

من رسائل الكندى تجد كلام كاردان وترجمته

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يؤثر فيها دونه . أما المعلوم فلا يؤثر في عاقبه التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباطاً علة بمعلوم^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلوم ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكمال التحقيق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مراد كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنها صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بين هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل النفس التي هو بالهجاز . لكن الفعل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة التيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ فانٍ ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس . ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقننياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقرر أعيُننا ببقاء مقنناتنا ، ألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نكف عن طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همّاً ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما مجرى وراء المحال الذي ليس في الوجود^(١) .

٥ - نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركنها الحسوس والمعقول والتي تنزع نزعة خلقية ميتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

== لأرسلوا وأفلامون وغيرها . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهراته ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء . كما تظهر في مرآة صلبة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد لفرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي في ص ٢٧٠ فابعدا .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعدتها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فابعدا .

والمُتَمَيِّزَة ، وهى القوة التخيُّلة أو المَـصَوِّرة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن الحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك العقول هو والعقل شىء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voûc) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن يتألفا تغييرٌ كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعانى الكلية عنايةً علمية أيضاً بالواقع الطبيعى فإن من أول ما يبدو فى للباحث الفلسفية للمسلمين فى العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والمقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، ونستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣) .

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسائله فى ماهية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول من رسائله .

(٢) نجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، ويحسن أن نذكر النص اللاتينى خلاصاً من نسخة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى الدارة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى ، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا الرأي الأسامي الذي قل به القسداء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عنها : نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صورته علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عتده ؛
ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١) . أما
عند الفلاسفة قالم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الكراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس . وقد تأسسناه هو وغيره وبمحتنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنفهرتنا لكتاب العقل الكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) التعميم يحتاج إلى انتقاص من حيث أن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها غلولة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وهو يثاب ويثاقب على ذلك .

الأدبي ، وقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسى أو العقل المحض فهو فيتض من العالم العلوي ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي ، في الكتاب الثاني « في النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون وأرسطو ، وعنده تميز الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم عموضها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، « أن العقل عنده : ١ — عقل منفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، ١ ، سطر ١٠ — ٢٥) .

٢ — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الهوى . وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل المتفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المتفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه المقول جميعاً في النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) : (١) عقل حيواني (intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً ، وإنما يسمى بالحيواني تشبيهاً له بالهوى الذى قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثانى هو الحيواني بعد حصول المقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة في الكتاب (Gilson, p. 11) . والثالث مغارق ، وهو الذى يحدث المقولات في العقل الحيواني (Gilson p. 13) ؛ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي .

وبشه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر ، لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا بدنى عليه فرق حقيقى بين التصنيين . راجع مقدمة رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لئلا يعمى الظاهر أو المبين .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أريستو وأرسطو^(١) .

٦ — الكندي باعتباره أرسطو البصيا :

والآن فلنجعل ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إبقايات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢) .
والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينا ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالماثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنّفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .
ومما يمكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مدمتنا لكتاب العقل الكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : G. Flügel, al-Kindi, Leipzig 1857, S. 6 ؛ فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في مؤلف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله من ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel ترأه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وأخاذه وموته وعماوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، وراجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويمرّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، وبحو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الأبيمة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يخدع الناس أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن يتقضى رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معداً ومؤثراً فكان في الغالب عن طريق مصنّفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول يتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) الكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيميائيين (القنطري ص ٢٤٦) ؛ والرازي كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتنع ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحبة طيش
المعتضد^(٢) :

اشتغل السرخسي بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في
مخائيل مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى^(٣)
عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في
سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد
من خصوم الفلاسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ،
فاشغل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع قبل أم هو من
اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يميز العرب في تحصيلهم للعلوم
في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالعالم ، وتهافت على معارف
لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسي
« كان أولاً مسلماً للمعتضد ، ثم ناداه وخص به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير في
أمر مملكتيه . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه
اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، بأشياء
وأذاعه بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه المعتضد إليهما » ؛ وقد قتله القاسم بعد سجن
في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان
سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاغن الكندي ،
ويشري به العامة ، ويشتم عليه بعلوم الفلاسفة ، فندس عليه الكندي من حسنه له النظر في
علم الحساب والهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، واتطعم
شره عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم
النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي وجه من الوجوه عن آراء أستاذه ، ولم يخلص
إيضا من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتبَساً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن نقهى من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته
أبداً ما القاضى مساعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبي أصيبعة
(ج ١ ص ٢٠٨) يقول مساعد عن الكندي : « ومنها كتيبه في المنطق ، وهي كتب
قد نمت عند الناس تنافاً عظيماً ، وقدما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي
قصد بهتوب في كتيبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فلهذا يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل ، وسواء كان إغفال الكندي
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر مساعد . وبذلك التقطى (ص ٢٤١) مثل
ما يذكر مساعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل ، التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ،
ويقول : إن صناعة التركيب التي قصدتها في تواليقه لا ينتفع بها إلا المنتهى الذي عنها يتبعه في
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها مساعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتابعه عليه النقطي (ص ١٨٢) ، وابن أبي أصيبعة
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول مساعد إن الفارابي نبه : « على ما أغفله الكندي وغناه من
صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد ودوره
الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره
الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التي
استعمل لتصحيح شيء مما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : يقينية ، وظنوية ، ومناقضة ،
ومقنعة ، ومغيلة . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن
تتكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأقويل المغاطة ، والمطايية ، والشعرية . أما المقولات والمبارة والقياس فهي توطئة
لبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مفردات المقولات .

فكان مساعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن مساعداً أصاب في قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المنهون المنهزون :

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يتبعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس واتقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أباى أنجاهين في العلم ، عنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأ يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تقضى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه الملة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويشتمل إحسانه في مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأغياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؛ فتلايؤاف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (طبعة فاندريك س ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا معشورة مأخوذة من بادية رأى المشرك دون تمحيص . وكان الفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد عنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك س ٣٤٢) ، ويوصى ابن سينا الفيلسوف الإسرائيلى أحمد معاصريه وهو صمويل بن تبون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألفه ، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات ، فهو زهية الدليلي الخالصة » (مونك س ٣٤٤) . وقد به ساعد فى مباحث الأمم على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التعليل . راجع ما تقدم ، هامش

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُبَيِّن طريق الطبيعيين كل المباني .
فالحدث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحملون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم . فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلصسون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله
في نظرم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم^(١) .

(١) ولنوضح طريقة القارابي الاستنباطية بأمثلة من ميدان الليتافيزيق تين معنى كلام
المؤلف : فالقارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طرق الاستدلال على
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإيمان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرضة
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقى إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثره القارابي فهو أن يتأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود للممكن) « مان عقلية واضحة مركوزة في
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط مان أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث إذا وجد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب تدرج العملية والمعلولة إلى ما لا نهاية — وإنما وجد
الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذي هو علة
جميع الممكنات . ويرى القارابي — كما رأي ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُرِيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يُلَبِّينَ
لهم أنه الحق ، أو لم يكفّر بربك أنه على كل شيء شهيد » [سورة ٤١ (فصلت)] =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل لنزعة الفلسفة الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر لرازي ، وأصغر منه سنًا هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أزلغ الفارابي .

==آية ٣٥] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى سائرها ، وهو في الشطر الأول من الآية ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في الشطر الثاني من الآية ، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظيره في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والتصادم ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ؛ والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وتمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لسكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها هوية أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده التعيين أو هويته مقابراً لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلوية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مبينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب نصوص الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدماوي القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب نصوص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولمّا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظِلُّهُ الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية غراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن حنّان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلات للمجموعتين الثلاثية والرابعة (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التنبية والإشراف للمسعودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ م ١٢٢ وتاريخ الحكماء لقفطي م ٢٧٧ من طبعة لينز ج ١٤٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرابعة كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلكان في حكايته لقعود الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر ابن برامته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنابهم ، وانصرف ؛ وهنا كلام يشبه الأناجيل . وقد ذكر ذلك البيهقي والدمهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرّب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة مرسو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعَتُّون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حِرَّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م^(٣) . ويروي أن أميراً تزيّياً بزى أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماعة ورياسة العقل ، وسيف الدولة واسطة لادبهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان ورعايته للعلماء ، ولم يجتمع يباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع يبابه من شيوخ العلم ونجوم العصر . (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٢) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياح » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٢٤) . والقنطاري (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والعمرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هزماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه ، زميلاته في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وثمانون عاماً .

٣ - موقف إزاء أرسطو وأرسطو :

ولم يمين أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له راسخاً صغيرة بما فيها من معنى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أحد الشرق « المعلم الثاني »^(٥) ، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأيين ، يقال عن الميت ؛ والذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على الذين أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كايد كر صاحب القهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أواحد دهره ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أمية (ج ٢ ص ١٣٨) الفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أنوا بتراجم غلوطة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفسَّر وتُشرح على طريقتي الفارابي^(١) . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات ، « قاطية نورياس » ، وكتاب العبارة « باري أرميناس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « مطويقا » ، وكتاب الأقوال المغلطة « سوفسطيكا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريكا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا »^(٢) . أما إيساغوجي فرفوريوس « الكليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

ترجمة أحدهم ترجمة الآخر ، « فبق تلك التراجم هكذا غير محرومة ، بل أشرف أن عرفت » ، « سورها » ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؟ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محرومة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني » ، فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة النصور ، حتى أن الملك عليه ابن سينا ولحقه من بين كتبه الشفاء ، « وغهم في كثير من مواضع الشفاء أن لا يفسد التعليم الثاني » . وإذا سئنا ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧) طبعة مصر سنة ١٢٩٢ هـ ، من أن أرسطو علمي بالمعلم الأول ، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ، فإنه ، فأقام بناءه متبأسكاً وبجمله أول العلوم الحكيمية وفانحتها ، فإن ما قام به الفارابي ابن سينا ، كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، بجمله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمى « بالمعلم الثاني » . ولا شك أن ما يحمله حاجي خليفة كلام ينبغي أن نلقاه بالتردد والتقدير .

(١) لكن السكندی « رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه » في تجميع الفلسفة ، « وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل السكندی ص ٢٥٩ — ٢٨٤ » وبين ترتيب السكندی وترتيب الفارابي شبه كبير ، والسكندی هو السابق ، على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٢٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم السكندی عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) Auscultatio physica ، وكتاب في السماء والعالم de generatione et corruptione ، وكتاب الكون والفساد de calida et mundo corruptibile ، وكتاب الآثار العنوية Meteorologie ، وكتاب النفس de Anima ، وكتاب الحس والمحسوس de sensu et sensato ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكانت القارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى «*Théologie des Aristoteles*» من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتعشياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس القارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمى القارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للمذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه القارابي سمع الكائن — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعه مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م) ، ويسميه الكندي : الحبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر القارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الخلق من الخلقيين في إثبات الصانع وهو أمر نازل وفي الملأ بين النفس والمال .

(٣) انظر مقال البازون Cairo du Vieux من القارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

الغوية ، وفي السيرة العملية لكل منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أرسطو ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جماعاً ، إذ تقلد إماماً واحداً وتنفاد له انقياداً^(٣) .

٤ — الفلسفة :-

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة الطبيب بالفعل^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تأليب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستول على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحسن بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشئ عن قسوى القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً سريعاً وأحياناً يجد الأصول والغايات واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضوعين مختلفين ، وهكذا ينفرد ما يوجهه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوي ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع من ٣) إن العقل هو الحجة التي يحوّل عليها ؛ وهى لا يرى العقل الفردي بل العقول المختلفة المستقلة ، ولذلك « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ؛ وهو يشترط الاستقلال . فلا يفتقر بائناً أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة اللادّيون لرأى واحد ، المذعنون لإمام مشهور ، بمنزلة عقل واحد ، وقد قرضه خطأ ؛ ولا شيء أصبح مما فصل إليه عقول مختلفة . (٤) بحث ومطابقة وتبكيث . أما تمييز جوهر من جملة التكررة فقيه تهويل كبير .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحمل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل حصة في المنطق ، فيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات ،^(٣) وجوده^(٤) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نقشب بالله^(٥) ؛ والفلسفة هي ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أماننا صورة شاملة للكون . والفارابي ، في التكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات دائمة مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) :
« حال أستاذ الفقه ، يرى يجب أن يكون حمن الخلق متحرراً من العموة » كذا تكون مشهور ، « الحق فقط » ؛ « وأما فليس أرسطو فينبغي ألا نكون محبة له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق ، وألا نكون مبغضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتابه اليوم (١٤ — ١٥) والفهرروري (ص ١٨١) للقدم ذكرها أن الفارابي قال : « بالبر لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح اللزاج ، متأدياً بأطاب الأتيا ، قد علم القرآن واللغة وعلوم الفروع أولاً ، ويكون عفيفاً مد ، مرضاً من الفسوق والتجور والتفرد والحياة والمكر والخيلة ، فارح لزال من مصالح معاشه ... غير غل بركن من أركان الشريعة ، ولا أدب من آدابها ... مظهراً للعلم والعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل حرفة . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء » .

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل الفلسفة ، ص ١١ — ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادي الرأي المشترك ، من غير أن يمحسوها^(١) ؛ ثم هو يرى
الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ،
فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة الموجودات .
وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ،
أراد أن يبحث عن الملة الأولى الوحيدة التي تصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف أن كان الفارابي من الوجهتين التاريخية
والهيدنية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق ، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ،
وتتكم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ — المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشمل ،
إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشمل على مباحث
في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده
قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط
عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع الحكماء المختلفة في
نصرة المقائد ، وعصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررّة يأخذونها مسلّمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات ، كنسبة صناعة
النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق
يعطينا نظائرها في المقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ،
وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة لجميع ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول ، يشمل على مسائل الماني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل
 الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ؛ والتصورات
 — التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها —
 ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب .
 ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور
 الجزئيات التي يؤديها الحس ومن الماني الأولية المركزة في الذهن بفطرته ؛
 كعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) ؛ وهذه التصور والماني يقينية أولية .
 يمكن أن نذهب لما عقل الإنسان ؛ وأن نطمئن لما شئنا ؛ ولكن لا يمكن أن
 يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها
 ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢) .

نتيج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل
 الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تستخرج منها
 بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى برهان
 ولا تحتمله^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس
 أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيها بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٤) .

(١) عيون السائل ص ٢ .

(٢) عيز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي
 إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « معان ظاهرة صحيحة
 مركزة في الذهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التلخيص ، إذ لا شيء أظهر منها
 (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) عيز الفارابي أيضاً بين حديق لا يُدرك إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه
 شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن الشكل أعظم من الجزء (عيون
 السائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة لندن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي تتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المتولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأفيسة (أنالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقل واحد . وعلى هذا ينبنى إثارة قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يقنع الفارابي باللاحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تتهدى إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويُحدِّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه فرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده يمتثل الحد .

تبيين ما تقدم أن البرهان ينشئ إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ،
ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع
أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفي المواضع الجدلية يبحث الفارابي درجات الفن المتفاوتة ، أو الطرق التي
نُحَصِّلُ بها معرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل المخلطة والخطائية والشعرية
التي أمم ما تقصده غايات عملية ؛ ولكن الفارابي يضمها إلى المواضع الجدلية ،
ويحمل منها جميعا مطلقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ؛ وهو ، غي
قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كذا البرهان
« أنالوطيقا الثانية » . فأما الفن فهو يمتد متدرجا فيما بين المواضع الجدلية
والشعرية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة . قالشعر إذا أخط أنواع المعرفة ،
وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له ^(١) .

وفيما سوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات ، متبعة لإيساغوجي فرفوريوس .
والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو
يوجد في الذهن أيضا . وكذلك الكلّي ، فهو لا يوجد وجوداً حقيقياً في الأفراد
الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن . والعقل الإنساني يستخرج
الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد ^(٢) ؛ غير أن الكلّي وجوداً بذاته ، متقدما

(١) يقول الفارابي إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يُعَلِّمُ من كتاب مواضع
الجدل ، والذي كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذي كذبه أكثر من حقه
يؤخذ من كتاب صناعة المفاطن ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يعلم من كتاب صناعة
الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم) . (١)

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك
الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، ومن التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا فلفسفة الفارابى تتضمن المذاهب الثلاثة المتعاقبة بالمعنى الكلية وهى : رأى القائل بأن الكلى سابق على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضا فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارَت كثيرا من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه قولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى قضية ، أن يبين شيئا من أمره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه^(٢)

٦ — الموجود ، الله :

وتزعة الفارابى المنطقية نراها أيضا متجلية فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بد

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشئ [عنده] ليس هو غير الشئ » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ نهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الوجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علة تُخرجُه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن المال لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعامل محض^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتعيينه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له^(٣) ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا مُتَّفِقَيْنِ من وجهٍ ومتباينَيْنِ من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق نسيبه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حذؤه ؛ غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يطل الدور أيضاً (نفس المصدر للتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الحاوي العلمية ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استحصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى

عيون السائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وفهرج رسالة زينون ،

حيدرآباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معاني أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا منقاضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كُنْهَها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكل معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكل من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكل من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكل كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالَه اضمف أبصارنا ؛ فالضف الناشء عن ملابتنا للعادة يقيد معارفنا^(٥) ويعوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمه هو قدته العظمى ؛ ومن تمّله لذاته يصدر العالم . وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) للمدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التعليقات ، حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ .

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إنبات الفارقات ، حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والدعوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) المدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن العاربي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصدنا ، =

وعند الله ، عند الأزل ، صورُ الأشياء ومُثلها .

ويعني عنه عند الأزل مثله ، المسمى الوجود الثاني^(١) ، أو العقل الأول^(٢) ، وهو الذي يحرك الفلك الأكبر .

وتأتي بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تبعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة^(٣) . وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعةً — وهي التي تسمى ملائكة السماء — هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس^(٤) ، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي .
والنفسُ في المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان^(٥) .

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفي السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه ، (عيون المسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) بسميه القارابي أيضاً الروح الأيمن : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وبهاتين تنتهى سلسلة للوحدات التى ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، ليست أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل^(٢) — فهى ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والاسطوانات الأربعة^(٣) .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند النصارى لثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثير بأفكاره النصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهراً لفلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فتجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فيض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعَه ، صدر عنه عقلُ الملك الثانى ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عبون المسائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى عندهم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود الأفلاك الأقصى ؛
ويستمر فيفيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى الأفلاك
الأدنى ، وهو ذلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١)
— كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على
الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك ما اجتمع ما تواف سلة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم
وحفظ وجوده شئ واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ،
واسكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر لمدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على
نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ — العالم فى جلاله

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توتفاً كلياً على عالم الأفلاك
السمائية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إنما
يتناول العالم السفلى فى جلته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثير

(١) يجد القارى ترتيب العقول وما يلزم منها من أملاك ، فى المدينة الفاضلة
ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن الفارابى أول من أدخل
مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندى
بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الأفلاك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شئ فيما دونه ، وذلك
فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن الملة القريبة الفاعلة للكون
والفساد — راجع نشرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ لإدامة وجود الشئ » ، الذى ليس له وجود
بذاته ، لإدامه .
« يجب المبدع » ؛ فهو ملة وجود الأشياء ، « بمعنى
أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد
كونها معدومة » (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يبين فساد علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كل ممكن (حادث عارض) وكل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٤) أبداً .

(١) الفارابي رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ؛ وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة لندن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج العي » وضده فليس يقيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هنا إلى أن المكينات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في فواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى كل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظير منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أدناها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا شيء جديد خاص به ، وهو مسأيرة لزعمته المنطقية ، لا يحفل كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٣) . ولننتقل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بعده ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعنى بتأثير الكواكب في عالم السكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر ... الخ ... انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٣٩ تجد أن الفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عنوان المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرق من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة اقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كرهه يلان زمان الإحساسات ولا ينفك عن عنها ، والنفس تقدر على الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجليل والقيبح ، وتحوز الصناعات والارم ، ونحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيل أو عقل يحتبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تنابع حدوث قوى النفس : الغاذية ، الحاسة ، التخيلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوع نحو المحسوس ، فتشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالتخيلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومنها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشتاق إلى الشيء أو تكرهه ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة من نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالمس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك ، - المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(١)
والنفس كمالُ الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ وما الإنسان على الحقيقة
إلا العقل^(٢)

١٠ — العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
العمل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلّك الأخير ، فلّك القمر .

فالمعرفة الإنسانية لا يَحْصُلُها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلانا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تنسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسّالة الثانية والثلاثون ، حيث نجد التعريف الكامل
لنفس عقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل لفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرصية في بعض
الرسالات الفارابية ، نشرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه
الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنترزة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كَلِّية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخاصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني

والعقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذي هو فعال دائماً والتحقيق تحققاً تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويصل إلى معرفة اللامادى الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهولاني والعقل المنفل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرُّبه من الله^(٢)

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى القارئ غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب^(٣) .

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والمفحات التالية .

(٣) فيما يخص بتناقض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أنه تنصر فأكثرها في النطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ وقد أدلت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس القريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ، ثم سرح في السياسة المدنية بأنها متخللة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس السكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في :-

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيل من بعد جيل ، فينضم كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كل في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول بمعقول أو قوة بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأعمى :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين ومقائدهم ، وسنقلم عن قاييل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم للنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزع تصوف وزهد .

== هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يدكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ومسير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم من بعدم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادقة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها صراخاً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مولك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٢١٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بـ «عارف مصدرها العقل» ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحس وتخيّل فإنها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرؤية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان العقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن العقلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالنهي والتقييد العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويتعد عن الشر ، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن رؤية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تكفل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق^(١) ، وهو الذي تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً من نظراته للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابي أن الناس قد دعيتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدنية بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسداً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهي نوع واحد ، ويرأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل سيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فالأول يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرف ألف الحياة في ظل سيادة الملك الناطقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بحسم ص كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد الفارابي هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٦ .

والفارابي نصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في نوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال الضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الله ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الله الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصراط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبجلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر
أو أضلهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه المبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل السكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن ذاته ،
(أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو السكل في وحدته^(٤) .

١٤ - نظرة إسماعيلية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حتمها وجدناها مذهباً روحانياً
(Spiritualismus) متفقاً تمام الاتفاق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأولاً أخرى منها في المدينة الفاضلة
ص ٦١ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : واجب الوجود مبدأ كل شيء ؛ وهو طاهر على ذاته ذاته
فله السكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من ... هو ما هو ، فهو ينال السكل من ذاته ؛
فعله بالسكل بعد ذاته ، وعلمه بفناؤه نفس ذاته ؛ فيستلزم علمه بالسكل كثرة بعد ذاته ، وينتج
السكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو السكل في وحدته ، النفس من طبعة البدن ١٨٥٠ - ١٨٥١

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة التخيلية ، ويمكن اعتباره « تصوراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل ، والتي يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشرف في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذي يُبَيِّنُ ما في النظام الكلي من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم القائض عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرا عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما في ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أي درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتز .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابي إن عناية الله محيطية بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر ، والشر موحود في الكائنات انقاسدات ، لأن طبيعتها تقتضي ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الضرور محودة بالعرض ؛ فلولاهما لما كانت الحيات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شريسي ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة لندن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعمده ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا قانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضعَ

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .
وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحکم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجأونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسم بها إلى الأبد . وقد يكون رأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١) .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذي التفت حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعض التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول ذوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد هُتت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه كان فاضلاً في العلوم الحكيمية ، مطلعاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه ، وتحدث له ترجمة في كتابي اليهقي والمهرزوري اللذين تقدم ذكرهما .

(٤) انظرها في كتاب المقامات وكتاب الإمتاع والوانسة لأبي حيان التوحيدى .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي الخروج بها إلى العالم العقلي الأسمى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية متهمة لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجري ذكر أنباذوقثيس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العملي ، التي قص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى^(١) (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملاقي الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السم والهيئة ؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذ التلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضاً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضموه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ صرغليوت في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القيس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مِلَلِهِمْ ؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِلُ ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحي .

ولا فائدة من الإطناب فى الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور التعصب لى والجماعة التى كانت تلفت حوله أمرٌ له خطرٌ وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفليفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة فى الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فى نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » ، القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة إيران ١٩٦٤ .

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابلة التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مادعش له البارون كرادفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف المدن الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأى كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتاميه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته واقعاة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) . هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفسادة » التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تسلي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يمارض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهدلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواضع والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طُبع على ألا يرى لوجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتوالت الحيوانات ،

وتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هي « فطرة » الموجودات ، وهي الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لم من اختيار وروية عقلية ، ينبئ أن مجروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغلبة متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أولئـه آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير » ، له الحق في السى لمغلبة غيره في كل خير يفيد ، حتى يكون الأشد قهراً لنيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسى آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن يتقصر كل إنسان كل إنسان ، وأن يتأقـر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنين إلا عند الضرورة ولا يأتلقا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطرراً إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبئ ألا يكون ذلك إلا ريثما تندوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء السبى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هو بـ من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادقو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع الإنساني بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌّ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌّ من نفسه ولا يتنافر الباقين ولا يخاذلم ... » رأى في ذلك فكرة روسو (Rousseau) في « العقد الاجتماعي » (Contrat Social) .

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدنهم ، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدنهم ، بحيث لا يكون الموازن مساوياً بل مهوراً ، وعند ذلك يصير المهودون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعي إلى نشوء الدولة وفي العوامل التي توحد بينها مثل الائتلاف والتعاقب ، الاشتراك في الانحدار من أب واحد ، التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك في المسكن ، التعرض لظواهر واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تعاقب على السلامة والكرامة واليسار والذات وما يؤدي إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة للغبطة . يقول هؤلاء المفكرون إن « هذه الأشياء هي التي في الطبع ، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة ؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتعاقب والقهر شيء في الطبيعة ، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة ؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في المادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والمدايا وأنواع اللواصة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍ عن كلٍ وعند خوف كلٍ من كلٍ » ، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فيذنبى أن يتشارك ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا ميل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالفتان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى مناعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغاية ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادقو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يتساءل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادقو ، أن يبتشروا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادقو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادقو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادقو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في المشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد في منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى مجلتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شيء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الفزائى هو المعتبر فيما يتماق بفلسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء — وهو ما يعتبره بقوله إن العالم مُبدعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن العالم مدة محدودة مقسومة ، قدرها له مُبدعُه ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكّد حدوث العالم من لا شيء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدمه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكل ليس له بدء زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فثلاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن المهيولى أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدونه بالبخت والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انتقدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلَفّ وتُطرح في جهنم ، لا يدل على التلاشى الخالص .
ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبدعٌ من غير شيء » ، فألّه إلى غير شيء .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبّر لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حبة من خردل » ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلية شائعةٌ في الجزئيات ، وأن كلَّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى لكلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى نقطع به هو أن الكندي والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الـكون ، إذا كان معلولا لـعلة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق نافذ ، مقولة جديدة ، هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يعتبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص ، لكي يعتبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملأته :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري) ، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذي قُدِّرَ له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً ، هو في حقيقة الأمر أكثر شبيهاً بالكندي منه بالفارابي ، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثابتة في ذلك العصر لم يكونوا مائلين إلى اتباع الفارابي في مناحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه ، الطيب ، اللغوي ، المؤرخ^(٣) ، الذي

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند باقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وغرضه عملي ، هو تحصيل خلق تصدر به الأنفال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكي عن رأي وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وعمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يقطع نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فات ، وأن يدل على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه في إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطي له كتباً في الطب ، وله في التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتغائب الأمم » الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى عن سنٍ عالية ،
 في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، فيما خلف ، مذهباً فلسفياً في
 الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون
 وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو
 غالبةٌ عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
 الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن
 مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدَّ

(١) يقول الففطلى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب
 كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت
 في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) وما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع
 فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأوسم والأمة ،
 على أصول الحكم ، والينفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويزان خرد » ،
 وسماه العقل الأزل ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح
 وروضة الأفراح للشهرزورى المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة
 وعلى ترتيب تطبيعى » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وقايتها ، وقواها ،
 وما الذى يبلغها كمالها أو يحوقها عنه . « ولما كان لكل صناعة مبادئ » ، مبادئ تبنى ، وبها
 تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث
 نفس يعينه في الغرض الذى يرى إليه ، وهو ينتفع بالعارف النفسية في مذهب انتقاماً عظيماً —
 تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست عرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا يحدث طولاً في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنعها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأنى به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٤) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والمائل والمقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان برؤية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي رؤية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي مقولاتها التي لا نستعين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من «إحدى» العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ » عالية « غير مأخوذة عن الحس » ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يضاد نفسه » ، والنفس تخرج الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ — أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ السكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده .
ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير
أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من
الناس فئة أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو
بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير البتة .
وتم قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى
الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية^(١) .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود
الأعظم^(٢) والعلم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل
فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو الآلة .
وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص سمويته
تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) .

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجاليثوس ، ثم يعض عليه ويقره ، تهذيب
ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي
يقصده الكل بالتوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خير ما
لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة
إلى فاعليها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوثهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلاً مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلاقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

— له طبيعة هي النفس المائلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه أن من يذهب إلى التزهد ينجور على نفسه ، لأنه يستنجد الناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يعاونهم ، وهذا هو الظلم والدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ ، كما تضي بذلك حياة التمدن والاجتماع — (القور الأسفر ص ٦٣ — ٦٤) .

. ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفْلَح ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا نريد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نُثني على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢) ، كما ينبغي أن نعتز بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣) .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا تفور . وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع في الساجد خمس مرات في اليوم . وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والحج ؛ ومداينة الإنسان للأنس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لحالقه ، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبعدها محبة الوالدين .

(٢) انظر الفوز الأصغر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن مسكويه مشاركة في ميادين أخرى . قال جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذي لخصه في كتاب أسماه « الفوز الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصانع ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلي قاطع ؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق تغير ؟ وأما أنه غامض فلفظت عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهولانية على جوهريها ، لأن الإنسان آخر للوجودات ، والتراكيب تنامت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن المانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تنحصر ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولها بالدلالة على المانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؟ ولكنه في البدع الأول بالثبات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؟ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مكوبه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتقاب المور . ولو أمسك الله عن العالم فينبض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والمناظر أن مكوبه يخالف الفارابي وابن سينا في أصل الصدور ومهاتبه ؟ فهو يرى أن النقل اتصال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؟ أما النفس فهي توجد بتوسط النقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مكوبه جزءاً كبيراً من كتابه لبحث في النفس . ويثبته أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لا قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس ومهاتبتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل التوت . والإدراك في الإنسان بتكوين : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه ليهاثم ؟ وإدراك بالنقل ، وهو يختص بالإنسان ؟ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالرياض يجرى إدراك النقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند النقل بمنزلة الشيء للشيء عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وحكنا . وهو يتكلم من قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؟ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندما — وهو ما يسمى بالرؤية — حال حركة في النفس (يشبه هنا الرأي رأي جالينوس) .

والوجودات مهاتب ؟ وكلها — عند ابن مكوبه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلم واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الوجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتخذ ، حتى يقرب من أفق الروح الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؟ ثم يترقى ويزداد تركيزاً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مهية قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يترقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مكوبه أساساً لإثبات النبوة ويبان كيفية الوحي : وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخامس . وهنا يتعرض لأحد متزلزين : إما أن يديم النظر في الوجودات لينال حذقتها ، فيحدث ظروء ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة القول ؟ وإما أن تأنيب تلك ==

==الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبى الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الحياة ، وتؤثر الحياة فى الحس ، فهى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنها يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تغايرهما فى تلك الحقائق . ويرجع الفارابى إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن علقم فى رسالته : حى بن يقطين .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم المتقاية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسده نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أذن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو حنيفة الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمين أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تكملة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) وشهرزوري (نزهة الأرواح ص ٧٧٤) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشغولاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له الملتين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كابن عبد الله الناطلي الذي كان يدرّس للفلسفة (يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توليق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الأثني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرئ على يديه .

وَحَلَّ مَحَبَّهَا ، وَرَغِبَ فِي عِلْمِ الطَّبِّ ، فَانْتَبَحَ عَلَيْهِ الْكَثِيرُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَعَالِمَاتِ الْقَبِيصَةِ مِنَ التَّجَرُّبَةِ ؛ وَكَانَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةٍ عَمَلٍ ^(١) . وَقَدْ عَرَفَ كَيْفَ يَنْتَفِعُ بِحَيَاةِ عَصْرِهِ وَثِقَاتِهِ .

وَوَظَلَ ابْنُ سِينَا بِجَرَبِ حَظِّهِ مَتَعَرِّضًا لِتَقْلِبَاتِ السِّيَاسَةِ فِي الدُّوَلِ الصُّغَرَى لِقَدَمِ الْعَهْدِ . وَكَانَ مِنَ الْإِسْتِقْلَالِ وَقُوَّةِ الشَّخْصِيَّةِ بِمِثِّ كَانَتْ طَبِيعَتُهُ تَأْبِي عَلَيْهِ أَنْ يَطَاطُلَ رَأْسُهُ لِأَمِيرٍ مِنَ الْأَسْرَاءِ الَّذِينَ اتَّصَلَ بِهِمْ ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَخْضَعْ لِأَسَازٍ مِنْ أَسَازِنَتِهِ الَّذِينَ أَخَذَ الْعِلْمَ عَنْهُمْ . وَجَمَلَ ابْنُ سِينَا يَنْتَقِلُ مِنْ قَصْرِ أَمِيرٍ إِلَى قَصْرِ آخَرَ ، يَشْتَغِلُ بِتَدْوِيرِ أُمُورِ الدَّوْلَةِ حِينًا ، وَبِالتَّعْلِيمِ وَتَصْنِيفِ الْكُتُبِ حِينًا آخَرَ ، حَتَّى تَقْلُدَ الْوِزَارَةَ لِشَمْسِ الدَّوْلَةِ فِي هَمْدَانَ . وَبَعْدَ أَنْ مَاتَ هَذَا الْأَمِيرُ ، دَخَلَ بَيْتَهُ ابْنُهُ ، فَدَفَعَ بِفِيلَسُوفِنَا إِلَى السَّجْنِ ، فَلَبِثَ فِيهِ بَعْضَ شُهُورٍ ^(٢) . ثُمَّ دَارَ ابْنُ سِينَا حَتَّى بَلَغَ مَجْلِسَ عِلَاءِ الدَّوْلَةِ فِي أَصْفَهَانَ . وَمَاتَ وَهُوَ فِي الدَّيَاةِ وَالْمَدِينَةِ مِنَ الْعَمْرِ عَامَ ١٠٣٧ م ^(٣) ، فِي هَمْدَانَ ، بَعْدَ أَنْ فَتَحَهَا عِلَاءُ الدَّوْلَةِ ؛ وَلَا يَزَالُ قَبْرُهُ مَعْرُوفًا بِهَذِهِ الْمَدِينَةِ إِلَى الْيَوْمِ ^(٤) .

٢ - مُجَرِّدُ ابْنِ سِينَا :

لَا شَكَّ أَنَّ أَكْبَرَ خَطَأٍ وَقَعَ فِيهِ مُؤَرِّخُو الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ اعْتِقَادُهُمْ أَنَّ

(١) ابْنُ أَبِي أُصَيْبَةَ ج ٢ ص ٣ و ٤ .

(٢) ابْنُ أَبِي أُصَيْبَةَ ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتَّفَقَ ابْنُ خُلِّكَانَ ، وَالْقُفْطِيُّ ، وَابْنُ أَبِي أُصَيْبَةَ ، عَلَى أَنَّهُ تَوَفَّى عَامَ ٤٢٨ هـ ؛ وَعَمْرُهُ عِنْدَ الْأَوَّلِينَ ٥٨ سَنَةً وَعِنْدَ الْآخِرِينَ ٥٣ سَنَةً .

(٤) ابْنُ أَبِي أُصَيْبَةَ ج ٢ ص ٩ ، وَابْنُ خُلِّكَانَ ج ٢ ص ١٦٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فإله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثاميسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق ككتاب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتماع لذات الهوى^(٢) ؛ وكما شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب للفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيها بعد الطبعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، إلى أن أتبع له الاطلاع على كتاب الفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب ، فافتتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ . وهامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويغرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر للفقراء وهي مجلس الشراب واشتغلوا به .

عاً كفاً على التأليف ، قلعه في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيتهُ مشغولاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كتب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال^(٤) ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلا بته^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فبما غلبني النوم ، أو شمعت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : ذالهُ ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بلخي اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استفراغ القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (بب.ق.س ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) محمد القاري* عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلعة فردجان قصيدته :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابن سينا ، متى مُلِّب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب
شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي
(الرايع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ،
إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً لم يل للتدرب على أشياء كثيرة
الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وبالذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون موازن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢)
(٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في البقرة
العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره
العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن
الحياة العامة والاسترقاق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم
اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حببنا ما كُتِب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السلمي ؛ وله
لطائف في الشعر المثلّي وأشعار كثيرة ، بعضها على ، وبعضها فلتق ، وبعضها في تجارب
الحياة والوعظ التهذيبية ؛ وأهم قصائده القصيدة البيئية التي وصف فيها هبوط النفس ،
ومخالطتها الجسم الكثيف ؛ ومروجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ،
وتجد قصيدة في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي للساسة « القصيدة للزوجة » منشورتين
مع كتاب منطق للشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاعرية (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر قليل
المتن ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Hout) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ،
عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

للقدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

و يحاول ابن سينا في طبعه أن يعرض المسائل في نسق مرتب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي الدقيق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القاطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن المبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطاقة الإنسانية .

(١) نجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق الشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتبس المجهول من العلوم » (منطق الشرقيين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً لعلم الرياض ، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسَبَّرُ عنها ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ بل يبين مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعالم الناظر فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه للوجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة والمراحق العامة . وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الوجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مزارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، بريثاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُتَزَعٌ من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كعنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعانٍ ، هي بمثابة الصور التي تحدّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفِظَتْ ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

« وينتهي في التفصيل إلى حيث تبدى منه سائر العلوم » . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

(١) منطق الشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في التصور العقلي كذات الله واللائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والرابع فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من المقدمات العلوية إلى المجهول^(١). وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط
أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس لاترقى بالتخيل إلى سرية معرفة
العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن
البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل، ويؤيد
بإلهام إلهي^(٢).

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة
الفارابي^(٣)، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول
الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ
الصورة المادية؛ ثم يرتقى أخيراً، وتزول عنه العوارض الشخصية، حتى يصير
معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)،
وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio)
أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه الفارقة
أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤)،

(١) يرش ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراسة، والقراءة معرفة
الحق بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية
(حي بن يقظان طبعة لندن ص ٣).

(٢) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي المتقدم.

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١.

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد
من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، ولا اختلاف =

وبذلك جعل العقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرغ بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتبس البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من لوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته^(٢) .

= الجاهات في ذاته ؟ وإذن فأول الوجودات منه واحد بالعدد والذات ؟ وهو هل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يرم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الموجودات الموجود بالمعية (ترجمة موسى بن تيسون) ، بين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا عام الاتفاق . على أن يبين مراتب الصدور ، كما نجده عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر هي آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧) ، مستدلين على الخالق بتخلوقاته ، والآخرين يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان المكات . وابن سينا يحال معنى الفعل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم عدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق العقول بفعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبعة لندن ص ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يمتنع بقاءنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يمتنع إلى اعتبار من خلقه ونمائه ، وإن كان ذلك ذليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فنشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرنا ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبتمثله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ وبتمثله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها^(٢) . وأخيراً يأتي العقل الثالث ، وعنه تصدر

= على سائر ما بيده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سُئِرِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أنزل : هذا حكم لنوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أنزل : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ،
والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزبارة ، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت تلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصوَرُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلى لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الميولي . والمبرر مجرد إمكان أزلى لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثر في الميولي ؛ فهي^(٣) التي يقف عنده فعل العقل ، وهي مبدأ التكثّر في الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون اتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٤) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٥) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٥) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هذا مفصلاً في النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتلقى قدرته بالحال ولا بالمتأنس ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة في القدر ينزع فيها مترع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً في مسألة القدر ، وجعلناه حكماً لحجاب الجبابرة الأقدس عرضة لمدل ومحذور ، فكان لإنشأؤه ما أنشأ لغرض أجاب داعيته ، وبسبب أقام عزمه مقام ؛ كلا ! لا يسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون في العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١)؛ وإن صدر عن الله فهو بالمرض^(٢). ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣).

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤)؛ والسناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والقول المفارقة لا تعلم إلا الكليات، فلا تعني بالجزئيات^(٥). ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦)، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مستوغاً للقول بالسناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يوجد جوهر من عدم،

(١) نجاته ص ٤٦٧.

(٢) نجاته ص ٤٧٤.

(٣) نجاته ص ٤٧١.

(٤) من الموجودات ما هو خير من سائر من الشر، كالأموال العقلية والساوية؛ وبقي غلط من الوجود، هو هذا الأرض؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ألا يترك خبر كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويحمد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شياً فاما في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة طريقة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه «الشفاء».

(٥) عند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضي تغير ذاته، «بل واجب الوجود يتقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يترتب عنه شيء شخصي، فلا يترتب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يتقل ذاته، ويتقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يفتي بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٦) نجاته ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠.

أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً لقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض في الجملة . وأياً ما كان فلاخوارق مكاناً في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً الآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، قلنا انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بجميع العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حتى نسبت إليه أشعار في التنجيم^(٣) وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص .

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خصص ابن سينا النمط المباشر من إشاراته لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن طارفاً أمسك من القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوة فلا ، يخرج عن وسع مثله ، أو حدث عن غيب ، فينبغي أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يمثل هذه الأمور الحارقة لمستقر المادة تمليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والمكس ، كما أن الفهم تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكسبية إلى العالم القدس ، فتتعطل الأعمال الطبيعية النسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . ويرجع القارىء إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس الصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون قاعلاً ؛ والقاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

٥ - الإنسان والنفس الإنسانية :

وجه الفارابي كل هم إلى العقل الخالص ، وقد أثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فنشاطه موجه دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمى موسوعة الفلسفة : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيني [أى أن الإنسان مركب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة النصرية اعتدالا ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلسفية ؛ والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلسفية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمكن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النجاة من ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فانكس من ٢٨ — ٣٠ . طي أن السكندى قد سبق ابن سينا بالقول بشئ من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات الطولية التي هي أداة في يد البديع . راجع الجزء الأول من رسائل السكندى ، من ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أمرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها إجماع الأب وابن له صغير نابغ . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُبقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من مجائب أحوال النفس وخوارقها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس المعجبية المختلفة ، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية التشعبية وتتجاوز مهاوى اللاوجود وتجتاز مراتب الوجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جري الفلاسفة المطّيبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ — جمع الإدراكات الحسية الجزئية بحملتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم المادة ١١٦ [الشرك]

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يحلل ابن سينا الخوارق تطيلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك ونحو غيرها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجده يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئى ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتى بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهى القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلى^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانتاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه المتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهى التى تقبل جميع الصور الحسية التى تأتى بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو الصورة ، وهى تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالفكرة وعند الحيوان بالتمخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهى فى نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك الماتى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما فى كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولله رأى الأخير لابن سينا ، وفى كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ - ٥٢) .

وعلى هذا فعند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ عملي ، وفعله يُظهر التعمُّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيى في مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع صورة كلية من الصور المتخيَّلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدًى

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يرى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة للذاكرة — نهاية ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المنوَّهة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نهاية ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأنّ الذاكرة لا بدّ أن تتركز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلت من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تناقى عنه المعرفة^(٢) .

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة من عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يُعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاته من ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) العقل الهولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحس فعل للذهن يستلزم به بذاته الحد الأوسط ؛ والتذكاء قوة الحس ، والحس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتعل حدساً ، أي قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعةً أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة من ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (من ٦٥) ، بطريقة لا تحتل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس يحملته مدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسمي ، وهو بطلان نهائي أبدى للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلي . وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فحظها الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تهدف متفردة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التهاافت للقرطبي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس الصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) بين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات المتأخرين بأن يشير إلى قلة عدد الراسخين إلى الحق فيقول : « جل جناب الحق من أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يظلم عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في تويرها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلفَ بها أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقظان الرمزية ؛ وهي تبين خروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن ، ولكنه « في طرادة العز ، لم يهن منه عظم » ، ولا تضغضغ له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ^(١) ؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق المادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ^(٣) ، وحيث السر الأزل ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقظان ، طبعة ليدن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلي تسموه العقول المفارقة . وهم لا يترهبهم تغير ، ولا تستعجل بهم طباتهم إلى الشيب والمهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبق وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حصر طرفه ، وكاد يختلف بصره ، لأن حدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان ص ٧١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوده يد » ، لا يعرف بتغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحق بن يظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ،
آخر العقول الفلسفية ، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني
المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهي قصة الأخوين سلامان وأبسال^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظري ،
وهو درجتها في العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع في حب
أبسال ، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع
للعقل النظري) وتلييسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة) ؛
ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة بلوح من السماء برق] هو الخلطة الإلهية
التي تسمح في أثناء الاشتغال بالأمور القانية ، وهي جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فَيَكْشِفُ لعين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفي رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله^(٣) .

(١) خير الفارسي أن يرجع إلى قصة حق بن يظان مع الفرح الذي نشره معها مهران
Mehren ، وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها : فالرفقاء قوى الإنسان ،
والعقل الفعال شيخ بهي ، والليل غاطبته استعداد العقل الإنساني ، والقوة النفسية أمة في خلق
السباع ، والشهوانية أمة في خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهاً ، وعليها شرح الطوسي ، في آخر
« تسع رسائل في الحكمة والطبيبات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هي رسالة الطير ، وهي من طراز حق بن يظان ، تشبه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فتنفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزانة
طبه ما يشقى قليلها ، ولا تروى ظمأها حياته في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشر أنه رجل ملهم ، كأنه ملاك في مرتبة
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
الوضعية في الدولة ، إنما يجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ ولبوغ هذه الغاية بث فيهم الاعتقاد ببعث
الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجذ بداً من
أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدنى ينتظروهم في الحياة
الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
يشبهون هؤلاء العامة المطلقة بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
أخروياً^(٢) . ونتم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [المارفون الذين]

= من الطير يستغويها الصيادون ، فتقع في أشراكهم ، فتتضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجزالة العوالم المتتالية حتى تبلغ مرش
الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
التي نشرها مهران (Mehren) . وقد كتب القرألي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال المقارنة — راجع التعليق
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات المارفين (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات مطبعة ليدن =

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حبا روحيا ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثوابا ، ولا يخافون عقابا^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .
ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفنى به إلى خاصة مردييه^(٣) .

٩ — عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلوات دأمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض من متاع الدنيا وطبائها ، وأن العابد هو اللواظ على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملةً ، « كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تركه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةً ، « كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، من الأجر والثواب » ، وعبادة العارف « رياضة ما إلهيـمـه وقوى نفسه للتوهم والتخيلة ليجردها بالتعميد من جناب القرور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة لـسـر الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع على نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشجيع منها له ، فيكون بكنيته منخرطاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لداته ، ويعبده لأنه مستحق لعبادة ، لا رغبة ولا رغبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد زال بالتأني ، فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) المارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتركوا حق عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة عجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية ، وهو في حكم من لا يكلف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا لوجيـكـته الشرقية التي يرى جولدزيهر (الفلسفة الإسلامية . Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تارض فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كونها بالهل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمراء الذين أظلموا في كنفهم . وقد اجتمع بآبن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصره وأعلى منه كعباً في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للكندي والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سنًا ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبر هم البيروني متوجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة لما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحمل لها حظاً من عنائته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودون دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوذة » ، وهو من أهم الكتب التي يرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدم الكتاب ، وحيولة التخصيب دون تقرير الحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمقام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ صرنا على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن عالماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، لمو تادرة في تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب وبجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب « تاريخ » غيبة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تمة صوان الحكمة) لليهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن يبين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيتافورية
الأغلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية : وملاحظته لسوء
العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس
أقل من ذلك إصابة الحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعِ عَنْكَ بلاد
العرب — لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن الهنود منهجاً على بخلٍ
عليهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يُنصِف بعض الهنود ، فيرتضى
بعض تعاليم أصحاب أرجيهده ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفينا معرفة الموضع
الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فما لا يبلغه
الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسَن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تتبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل
إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وعندنا أن مطالب
الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُميز بها المدوّ من الصديق ؛ والبيروني
نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) .

١٠ — إلهام بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُص إلينا من
كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليطزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تليفاً خاصاً ، من البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، هذا إلهام بن المرزبان ، أبو الحسن بن طاهر بن زينة التوفيق
عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله المصوي . انظر كتاب اليهود
والعهرزوي ، في التكملة ذكرهما .

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
المحول تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهريتها ، وهي ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهني^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا علة لوجوده ،
ولا تعدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهي : كونه أول بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هي وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .
وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
في العالم وفي النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كما تقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى وجود ، وهو إما قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود
إما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل
والأكثر ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : التقدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة ،
والوجوب والإمكان » نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الوجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أتراب سيناء بعد وفاته :

وقد كان لابن سيناء تأثيرٌ واسع النطاق . وقال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سيناء في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جمعه دانتى بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سيناء ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أميرَ الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سيناء . ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تخسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والقناء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيسُنْ أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيوها . ويُعرف من بحسرات كسبه وشروجه ما يحتاج من ذلك .
 الأطباء ورجال الدولة ، بل و علماء الدين ، يدورون كتبهم في كل مكان
 يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليل .

ولا يجب أن يكون ابن سينا أديبا كَثِيباً من أولئك الذين
 صوّروا من أسد قال : « قد روي عليه سبعون ألفاً » .

أما علماء الدين فهم بين معانقي له ، وبين ضلاليه .
 الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكان ذلك في سنة ١١٨٠
 في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٨٠ م ، أي في عام ١١٨٠ هـ .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن مسائل الرتبة الثانية في
 الصوفية ، وهي رسالة منكلفة الأسلوب ، مُتَّفَقَةٌ بالجملة ، وإن كان
 رأي ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتمي ابن سينا إلى رأي غير
 إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كالأشاعل إلى أهل

(١) لا مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا ينادي الرجال وبالحبس مات آخره .
 ولم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالبرق

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شؤون السياسة
 والوزارة . ولأن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخبره وأهله
 وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة المشرق عام ١٩١١ من ١ — ١٧ ؛
 وبلى ذلك رسالة للفارابي في السياسية ؛ فليرجع القارئ إلى الكتابين وليقارن بينهما .

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب والالذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلى الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقى فى شيء . فلا عجب أن يدرك ابن سينا - وهذا ما يدل عليه كلامه فى هذه الرسالة - أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء ، وأن إرادته ليست هى الإرادة الكبرى فى الكون . وفى هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له فى أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هى الشخصية الرمزية التى يستعين بها ابن سينا فى هذه الرسالة كما يستعين بها فى رسائل أخرى ، وهى شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا فى طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة ، قد غرى بشبه رين على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجلى الحق من وواء سبغ رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هتن وجه الحق فى وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهم أحكاماً ؛ واقد بردت عين عقله كل برود . فلحظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المتهدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو يفكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعاق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيئاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضربة تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلى نظرى) ، فتلقى إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة للقياس تأكيد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحها الإصغاء » .

أما القدر الذى يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على ما رتبها لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهرى الصريح ، ودون

تفصيل في معنى التقدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا في هدايته ، بعد أن يستر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله بموعد من ميقات مكتوب تفتق فيه أكام ذهنه ... ويركد تيارُ لجاجة ، فإن لكل أجل كتابا » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن ألك أعيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وخلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان ... وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متجمل وحرص أصم عن الذم أعمى عن المبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماكا ، وإن استقامة أو عصيانا وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي المدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يعضى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جنة للمجائب مطبقة ، يفكها فاجئ من قدر غير مراقب من غير محسوبة ؛ وكائن من بيد قرّبه القدر أي قرب ، وقريب قذفه إلى أعماق شيب » (ص ١ - ٢) .

وقوله : « وكائن (أي : وكم) من خطة كنت خيراً بأجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقعت في وجهها ، فسكأما ... ضبط كفتيك وثاق المكثوف ، وكأما خدر لسانك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فنطنتك في الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواع .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يستدر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والخير ديدته .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رفيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حى بن يقظان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها «الكلم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنها لكاسب دون للدبر ومن يجرى مجرى المجبر والكادح دون
المفسور ومن يجرى مجرى المجرور (أى : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذى يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التى تؤثر عليه فى أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه الجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى
الكلام فى القدر ، فيصخب صاحبه ، ويتفرق به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل
حى بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التى تجمع بين التقوى والحكمة ، والتى
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذى يوجه العقل الإنسانى ، أو هو
العقل الإنسانى الذى تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حى ،
ويستنصر به على صاحبه ويطلب مواعظته . والمتكلم فى الغالب هو حى بن
يقظان ، ويقوم رأيه فى القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذى وضع نظامه .

ثانياً : التعزية لله عن اللقايس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما فى طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما من التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأي ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أعمال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأعمالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نرفقه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقبيح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسيه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس رضة أعذل وعذر ، ولكانت أعماله معللة بالأغراض والدواعي ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا تَسْأَلُ عَنْمَا يَفْعَلُ » ، وهذا ، كما نرى ، رأي ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نخباً ، وألقيت إليه من الآراء ، وانجذبت له الشبهات ، ثم انسخ له الزمان واعتد به العمر في التجارب .

فيقول ابن سينا في موضع آخر : « وأعلم أن جناب القدس منيع أن تطأ أقدام الخلق ، وأحكام الجبروت هجيبة وغير هذا الأحكام ، وأن خالقك ليس إماماً ، ولا يذم ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتؤخر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استعجبنا من مقابلة صنيع رب العزة بصنيعنا مختلف الاختان ، وتفاوت اللفظان ، وهما من أمرك شبيهة مدحمة ، هي أدجي من شبهاء المشارة في باب الوعد والوعيد المطارة من ذكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهة منها نرجو تحقها وضلالة تحررها ، إذ هاتهما من كلفة التحسين والاعتذار والتخاض من رتبة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حتى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأعمال الإلهية مقاييسنا العقلية ، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والمقربين على الأعمال ،

يعلمنا الله تعالى عرصة لوم والمذل من جهة ونخفيت علينا وجوه الحكمة في
 الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حى بن يقظان المتكلم الذى يذهب
 مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما
 تسوهمته إلى إقامة بيت في برية عطشى مخوفة ، واسكن تصديرها شقق خيراً ؛
 وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدى إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين
 مستغني عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاًحاً فإنه
 لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروع ؛ والثاني حسن الظن بعقبى عمله ؛
 وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حى بن يقظان المتكلم المعتزلى عن فتوى عقده
 في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني
 لحسن نيته ، ولكنه ربما لامة لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول
 حى لصاحبه : إن كنت أيها الكلیم (أى : المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا
 مما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيس ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً
 وتُشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن
 أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كان من بنى البناء قد حشر على من
 أسكنه فيه رأسه بأن يخلى عنه واردة الفساد قوماً ديدنهم السعى بالفساد ، ولم
 قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً
 آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي
 الخير وبحكم النشوة التي على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يمدون
 من يتألب معهم ، والوزعة لا يمدون في الغالب من يشد أزرم ، وهو يكون
 مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين
 أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حنّ بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثّل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاةً من هذا الحمى أثبتته طوداً ، من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعت أنفه ومملت عينيه ؛ والرجل غني عما كاف به الجماعة ، لا ينال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يحثونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطمع إلا القليلون . بعد هذا يقول حنّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا فلربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حنّ بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

و يخاطب حنّ صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمره الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب أحجن البرائن ، لا يذود العشب ولا يُقيته الحَبّ ، بل إنما يقيمه اللحم الغريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هياأ الله بالشدة المريت ، والفاب الصليب ، والكف الطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات مخالب عتف ، وجناح أفتح ، ومنسر اشقي ، لا تلتقط حباً ،
ولا تفصل عشياً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فائكة هانكة قاذرة قارية . ثم يقول
حي للتكلم المعتزلي مستهزئاً به : أما كان بالعزير القدير ، جلّت قدرته ، رقة
كرفتك ، أو رقة كرفتك ، فيراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق
صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلاحظه عين ما سميت عقلًا وجعته إماماً .

وإذا كان التكلم المعتزلي يقول بالمعوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق
البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حي بن يقظان فكرة
المعوض الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى
الآلام ويزهق الترة ويفتأ النيف ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهي
حي في نقده لحكم التكلم المعتزلي بعقله بأن ينتبه إلى أنه ليس من أهل الكلام
على طريقته ، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله ، كما ينتبه إلى أن الفصيل
في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذي يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت
عنه النشأة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حي بن يقظان
عقل سوقي ، يعرض له العجز والنقص والخداع ، وهو غير قادر على مواجهة
إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه الخناق
ويرتبك في الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقي ، فيما
يحاول ، إنما هو كخاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حي ، مشيراً إلى
العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ،
ولو كفت القطرة أو الجذ لكب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب
كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جداً والبعض جهداً ، وربما حاول
البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما قعد به عن شأوهما فتح مضبوط ، فأضرب
عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويحتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبسا جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
 فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكْلَ مُيَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حن بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررناها ، مثل قولهم بالتحسين والتقييد العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعي الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كان هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالتقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ، كما نفهمه ، لا يتحتم أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصالح فالمعتزلة يؤكّدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكّدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حدّثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، نمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيشير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت عصيت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالي وإنى سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحيم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المنزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبِّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادي الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المبررة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزعة أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقطان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدى كانت أو ضللاً ، تنبع عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لكن في رفق ومع العظة للشرير بالاطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب البعثة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تخيل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سذجة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال النائم أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحسن ، وبإحساسه ينزع ويشواق ؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق وتروع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مُوجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا لم
سلطان الدواعي وتوافقت البواعث من كل صوب ، وتسلطت على قوة الحزم ،
فأخذتها بين قوَد حاد وسوق داج لا يعرفان ريثة ولا تسريحاً . سمعت لها
رقاب الإرادات وانتادت لها الأعمال ؛ وكم من موقف وقف فيه الإنسان
كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يساق سوة ، ما أتت به
لسانه وأدنى كتافاً ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي
التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في
القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والميلكات بسبب السمود
والتربية ؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتجهز به
عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن
« مُوجِبَةً » (بمعنى معلولة) فهي كالموجبة ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن
معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان
مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ،
في نظره ، بين من ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة ، فنفي القدر مع
إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي
تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان
الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ،
فإن ابن سينا يسأل المتكلم للمنزلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد
من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة
والمعتزلة في هذا الباب : وإن كنت تنزه جبروتَه عن المقايسة بغيره . فمن عزك

عن « الإرجاء » خائباً وسؤل لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟
يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من
أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض
أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو
بيانه لسكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، مما يبدو كأنه
قول بالجبر الصريح ، فهو يحلل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ،
فيرى أن ثم عائية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان
قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعى والصوارف الظاهرة ، وإن
كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في
العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل
فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ،
لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة
التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة
تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل
من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من
تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على
أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع
المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعى والبواعث المادية ،
بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي
رسالة الطائر (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحديث على طلب الكمال : « لا عجب
إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلتُه ، ولعمر
الله يَدَّ الملك بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفِ
قواء بدم شهوة تستدعيه ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشيرة .
هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر
أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ مبتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ — ٩٣) ،
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأي النزالي في القدر ، بمعنى وقوع
الحوادث الكونية من أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
الأسنى » ، وهو ما يذكره النزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،
ضمن مجموعة رسائل طبعها الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بجملة
وأجزائه ، في وجوده وحدوته ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتدييره وعلمه

وإرادته ؛ والمكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يجمع من أوصاف الله دزن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ وله كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان طاماً غير هذا العالم وأوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المماد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام ، يتلخص رأيه في أن معنى المماد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على قبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذة النفس أو ألمها عما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا كمال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا راعى المتكلمون ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقاية تدمر إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يحدث لذة في النفس وأن القص يحدث المماد ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة بحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطالبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشراك وهبأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش . وصفر الصيادون لكي يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت ما إليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشراك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزد لها الحركة إلا ارتباكاً في الشراك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب من أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل نفس حقيقة نفسه وابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن والطمأنات إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشراك ، ذات يوم بصره من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشراك ، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنفّس عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشوك
الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ ، أن تقرب منه
وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره
أوائك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخلص رقبته من
الحبال وجناحيه من الشوك ، وقالوا له : اغتم النجاة اقطالبهم بتخليص رجلية
من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدرا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى
يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشوك
بمناة الشيوخ المربين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمالك بقاعاً لن نأمن المحذور حتى
نقطعها ، فاقف آثارنا ننحج بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة
الطير ، يجتازون الأودية ، بين معشب خصيب ومجدب خريب ، ومقصدهم جبل
الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبؤ عن قلاها
الأبصار ؛ فجمعوا كل همهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب
قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى
الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشرود على الراحة أهدى إلى النجاة من
الابتئات » ، وابتثوا على القلة ، يرون جناتاً مخضرة الأرجاء مشجرة الأشجار جارية
الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب
من الألحان الطرية ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم
يقول لبعض : سارعوا فلا نخدعة كالآمن ، ولا منجاة كالاكتياط ، ولا حصن
أمنع من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغلاة ،
وراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ النهاية الأخيرة ، وطارت حتى
 حلت بالجليل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها الحانا ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيناس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضله ورحمته ، ويمتد الطيور وجوهها
 شطره ، حتى حلت بفنائه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائه الرحب ، حتى إذا
 عبوه رفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتألقه
 تجاسروا على مكالمته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الحبال ، فقال
 الملك : لن يقدر على حل الحبال إلا عاقدوها ، وإنى مُنقذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكأله أنه عما يسمو على كل
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كلة لحسنه وجهه ولجوده يد » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصها من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواقي فكأنها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للمالك ، « لأن النبات لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بحبوحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلهذه الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلهذه هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي فحبيبها نعم ، ونسألها عن بعض أهلها وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن أمامكم المهامه ، والجبال ، والبحار المفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان ، وتخترمكم المنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحمل على حال بواديهـا
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولسكن الشوق يزدد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو داواك كل طيب إنسي بفسير كلام ليلي ما شفاكا

وامتطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى نائق في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد

إذا شكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عند ميعاد

لما بوجهك نور تستضيء به وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،

ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقي الأحداث ؛

فمنهم من تلف في المهامه والأودية ، أو التهمت لهوات التيار في لجج البحار ، حتى

لم يبلغ حريزة لللك إلا طاقة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،

« وهو من حنى عزه في أمنع حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حملكم على الجوى

إلى لللك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أنقبتم أنفسكم ، هو الملك ،

شتم أو أيتيم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في

الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس ، وقيل لهم : إن

كان كمال النقى يوجب التعزز فإن جمال الكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين

هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى

الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)

آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن

المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة » ، ولكن

كره الله انبعاثهم فقتلهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب للقيام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمأنينة .

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارى إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتتمة صوان الحكمة للبيهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته - مكتابي البيروني « تحقيق ما لهند من مقولة » ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رشتاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا محجب «قالدر ساكن الصدف» ، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية «الخارجة» أو «البرّانية» ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب أقلّة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغافل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» الذي أتمّه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسائية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي التوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفلكي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العايدة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي القامح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بتنجل ، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد جن آراء الهند الذي أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » . قالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه في بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أم ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، قالبيروني هو الذي صور حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيروني الكبيرة « القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم » ، وهو « غرّة في وجوه تصانيفه » (تمة ص ٦٢) ، أتمه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس في كتابه المجسطي ؛ والقانون المسعودي من أبسط الكتب في هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يسبق إليه ، وهو يضم إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

ولبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلُّل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروى لبيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُنَهِّجاً ، « ولم يكن الخوض في بحار المقولات من شأنه » (تكملة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَاضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٢١ ، ٣) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجواهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديسانية والرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٢٣ — ٥١ ، ٣٠ — ٧٥ ، ٥٢ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤)
بحيث يتبين لقارى كتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسع
العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التى ينتهى إليها » (بنوكلمان ، ملحق
ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
والاحتياط فى الحكم ، وهو يجعل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفى
التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المصر عمداً والتعطى جهلاً
غير مُجِدِّ على المقاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوعية الحرة من
كل تمصب هى طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المردية لأكثر الباحثين فى
مهاوى الحكم الخاطى المضمية لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُغىى الأعين
البواصر ، وتَصِم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسمح بارتكابه
العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة
أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه لتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطبيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما فى
مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه عداوة بل انخداعاً ، كما يعتقد
هو فيمن تزعم الله عن ذلك ... فالأعمال الثابتة ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسباً » ، ذلك
أن البيرونى النصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « الله غير لائق بالفضلاء والكبراء » ،

بأن الإنسان يحس للصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميةه الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب ؛ ويدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي النشأة ، فإنه لم يتعصب بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، مختلج ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « المتهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كـبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما يجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر
بيانه لآراء الهند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في
الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان
مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء القرون الذين كتبوا
بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق بيده
الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده هذه وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المتقرضة قول
القرآن « ألم يأتكم نبياً الذين من قبلكم ؟... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤)
ولكن البيروني لا يسارع إلى رفض كل ما في ذلك من التريب لمجرد غرابته ،
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي
أو القياس على المشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها
كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الفن
الأغلب » (آثار ص ١٤ ، ٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس
كله داخلياً في حد الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء
إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت بطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ - ٥ ، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا ننسى الاعتبار بالشاهد الذي نراه ، فإن المشاهدة الممتددة وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا للشيء
 الغريب المحكى في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مبرراً لإنكاره ، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقبس على الشاهد والممتد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقيّد
 بأغلال المؤلف (آثار ص ٧٩ - ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيدين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقدّر
 همّهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا به » ، وآية :
 « وإذ لم يهتدوا به فيقولون هذا إفك قديم » ؛ وهو لذلك يرمى من بسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم
 (يعني عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم نموطه في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن
 نطاق إمكان التمهيص ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصنفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روح
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الميل إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخط الفث بالسمن ، وهو يترك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويمثل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا
 التي سلكتها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والجهول إلى المعلوم » (آثار
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تعلل بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطردة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى
 طول لعمر الإنسان بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان الكواكب من هذا الوجه دخل لأمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القرآن الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تتخطى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج
 المادة عن حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى
 له من أن الماء في مدينة من مدن اليهود ينقي يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينقضي يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يندعه ما يشاهده من فعل الرثقى والتسلط على الحيوانات
 بالتماويز ، فيقول إن ذلك تعويد وتدريب (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن الماتوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤

(١٩٣٥) ص ٧٤ S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus,

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن نتمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلا حرف لا (بالربية طبعاً) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس والبيان وكية الأعضاء الناتجة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تذهب صورتها صورة لفظ « محمد » بتقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا من غرور عند البيروني لأنه يخرج إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والعلوية في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ علاقة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضاهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويمتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، مستنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعبير وجلالة القدر مُكبّلاً على تحصيل المعلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود الخزنى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه رجل فيل من النقد الفضى ؛ فردّه البيروني ، معتذراً بأنه مُستعَنّ عنه . وكان الأمير شمس المغانى قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه .

وظل البيروني مترقداً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رفق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أف هذه الحالة ١٢٢ »

قال البيروني : « يا هذا ! أودع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخلّيها ، وأنا جاهل بها ؟ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألوه وينفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمسألتين المسائل الفلسفية ، له قد كشف عن بعض الخطأ في تصورهما ، كالذي يقرره ، ونجد عنده عند الغزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تناهيها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو الملاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا الملاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو الملاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٢٢٦) :

جائز أن يكون آدم هذا قبله آدم على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستثيراً ، وهو ، لملوك كعبه في العلم ولِسعة فكره وثُلُوع معارفه وتفطنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بمحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٢١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخَوِّج إلى تعسف في التأويل فهو في الأشياء الضرورية منها حذو القذة بالقذة ... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه .

ويعصف البيروني كَيْدَ مُفَاهِرِي انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه وتصديق ذوي القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥) .

ولشخصيته الطريفة نواح أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للمال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمالة بمن يستحقه ، خرج الملامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضل ، ومن حدود ألقاظ العلماء إلى ألقاظ المُجَانِّ ؛ ولكنه كان ، على أي حال ، « خليعاً في ألقاظه عفيفاً في أفعاله » (ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أريد جريمة
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه التميز به وبشرفه من الأفاضل
وعن الابتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فلا اتبعوا في العلم مثلاً لغيري
فما بركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في حقارة كسبياسي

هـ - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب لغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية - لاهمة الديانة - المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقايل الشائبة بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحر والتمرد على

(١) راجع ما كتب منه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتمة صوان الحكمة لليحيى ط . لاهور ١٢٥١ هـ من ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للنفطى (طبعة ليلتزج ١٢٢٩ هـ من ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ من ٩٠ - ٩٨ - راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ من ٤٦٩ - ٤٧٠ ، والملحق ج ١ من ٨٥١ - ٨٥٤ ، لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع المعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقى عنها في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيتاً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيح الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أباصوفيا ورقة ٤٠ و - ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتقلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ القرن العاشر للميلادى (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابى فى الشام ، والمسعودى فى مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد فى القاهرة ، فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس من الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين فى المصور الوسطى ، وهو أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من عمال الدولة فى البصرة ، مسقط رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط فى الثقة بصلاحيه معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال : إنه يستطيع أن يعمل فى ماء النيل عملاً يحصل به النفع فى كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشى على موافقة مراده . فاعتذر للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى طيش الحاكم ، فتمخلص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ —

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلحاد التى ظهرت فى شعر الرباعيات ، كاتى لنسب للخيام من جهة وأشعار متصوفة القرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم فى الكتب اللاتينية باسم Albazen ، وإنا صرح ما يقوله ابن أبى أصيبعة من أنه كان فى الثالثة والستين من العمر فى عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م) (١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م (٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُروِّياً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موقفاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فحاض في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يحظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » (٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً (٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والقفطي ص ١٦٨ وتتمه صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القارىء كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتنى من وراء طلبه للعلوم الحق القوي يقربه من الله ؛ ونجده يترفع في تفكيره نزعاً دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأى المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية من نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصبح معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع بطالع كتب
أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن ينفع الناس ، ورياسة أفكاره ،
وليوجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ
لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً
ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً
رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العملية والظواهر المادية على أن
أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (ویتلو Witelmo) اسقطاع أن يبسط هذا
الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العملية ؛ ولكن ابن الهيثم يتفاد في
دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوال مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة
منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في البصيرة ،
ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف
الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأطلال ، وكتاب في المرايا المحركة بالأمواج ،
وكتاب المرايا المحركة بالقوارير ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية
ولغرت منذ ١٩٠٧ فصامداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء
القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كيبلر (Kepler) .

(٤) وقد قل البيهقي في تمة صوان الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة
لابن الهيثم هنا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة لحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى
غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يقم البرهان على أنه
لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن
أسف أن نص هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم
يلفت على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زمناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدرج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى في الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفصلة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة ، أو بحيث نشعر بها ببعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تنقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّر في الكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تمتد فترة من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فممن لا ترى فيها إلا لونا مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمتان في الإدراك ؛ أما الإحساس فردّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدّاً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية .

والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا شعريهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا تصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولذا ننكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاطاليسية لم تجد من يعشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مېشّر بن قاتك القائد^(١) ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً لتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بعد أن اسمه هو وكتبه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يتخادد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجوليوت ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقاضي ص ٢٦٩ طبعة ليتزج ١٩٢٠ ؛ وقول القنطري . إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم وعناصير الكلام » . انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة 205 p. Orientalia, 1936 .

(٣) هو الحكم يوسف السبي الإسرائيلي .

أحرقت كتب أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيب ،
ونُصب له منبر ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية العمياء ، والنازلة
العتماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادى المعروف بالركن ؛
ارجع الى ترجمته في أخبار الحكماء للنقلى ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليبزج ١٩٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكونم والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بنزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي الفتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكري الإسلام ، وله أثرهم في الابتكار . كان فقيهاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام المحدثين الذين تاضلوا عنه ، وذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التلبيس » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولفزيهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره ريتزل) ، ومثالاً في الرد على النصاري سماه : « الرد الجليل لإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يغلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويحل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميق الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على طول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بوج (Bouyges) التي كتبها لنفسه في كتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وفي بادرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنني أعد لنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدنى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة مُتَّصِد بها محاربة مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحد ، قبل الغزالي ، أن يَشْنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التي قامت في الشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة (١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأسم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديسانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخعي ؛ فقد رد على مذهب أنبا ذوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدوم حركة الكواكب (والنظام برهان علي لإبطال هذا القول قريب من برهان الغزالي ، والله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للخطاط من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهاافت لطبعة بيروت من ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر البافلاقي المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه المسمى « التمهيد في الرد على الملاحدة المطلقة والرافضة والموارح والمعتزلة » (وقد نشرناه منذ حين قريب) ، فقد رده على البراهمة والصدوقي وغيرهم ، ولا أشك في أن الغزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الملقى بفضل زيادة قداسة على سبيل التراخي « هي فكرة البافلاقي . ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد من ٣٠٣ وكتاب التهاافت من ٢٦ . ولكن الغزالي يقول (المتقد من الضلال من « طبعة مدر » ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بفافل عامي فضلا عن يدعي دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في المقدمة (من ٨) وفي مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يريد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في عمارة ؛ لذلك أراد الغزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمرقتها في بعض النقاط .

على أن العمل الذي نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلمس لها أدلة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمون إلى تذوقها وجعلها حلاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أمرها : أمي معارف ينبغي أن تقدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبديهيات
العقلية لا بد أن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أمر العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

(١) يصرح الغزالي في التهاافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يتقده هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإثباتية ، فهي أن الغزالي ، بإظهاره فساد
مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية
(قارن التهاافت ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
التصوف ؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك
الحقائق الإلهية بالتذوق والكشف بعد تنقية النفس بالمبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب غائب القلب من كتب الإحياء . على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء ، وإفضاء الخلافية ، واستنباط الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

المعوتل في الإيمان بقائده الدين على نور يشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه للسالية^(١) والكرامية^(٢) ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، ببساطة ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها شرح العلم وتاجاً على تفرقه .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتحقق في معرفته ، إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكان أن شخص الفردوسي شاهداً على ما كان للأمة الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تأسست في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل الشيرازي (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وصيبت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون عن السالية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلاً .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة لغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسيكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه : « إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين » (ج ١ ص ٢ — ٥٣) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للنزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنُ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق
له متصوف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتى عقلاً مُتَوَثِّباً قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يَنَالُهُ . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَعمِدُ ذلك علماً دينوياً ، فطوى هذه
كشفاً ، وأراد أن يغمر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٢) . واصل النزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،

ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب الأوسي ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى

عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

للكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ،
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ،
وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو
في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، ويحكمها على وجهها ،
غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا
عن مباحثها^(١) . ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن
يُعقِبَ ذلك بتنقيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من
تَبِمَةِ التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر
هذا التنقيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالي يصرح في أوله
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجعها الباحثون الأوروبيون
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهيار ، وبعضها يتضمن معنى التناقض ،
وضمنف التماسك والانحجام ؛ فمنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية
Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ،
وبالفرنسية : Chute و Ecroutement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق)
و Vanité (ضرور أو بطلان) : Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية :
Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء)
ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه
الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط للفيروز آبادي ،
وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج العروس للسيد المرتضى ،
وفي الصحاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛
وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في العفر ؛
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال ففكر ؛ والهفت التكلام الكثير الذي لا روية =

فيه ، والحق الوافر ، والمفات الآحق ، واللهوت النحير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتجراً بعضها من بعض (حيوان ج ٥ س ١٢) ، وعبارة تهافت الأمرابي بمعنى تضاحك (ج ٢ س ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت س ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت س ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ونجزم ، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلهم ، وهدم مذاهبهم .

والعلامة الأسباني پلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التناقض ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلاثيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه المبارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشديق ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على النار تهافت القراش وأنا آخذ بمحجزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البموض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى للسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى اللوح الناضى . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ، فإذا جاوزة . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولذلك تظن أن هذا لغصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدى في الإكباب على شهوات الدنيا صورة القراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدى أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم الناقع القاتل ، فلا يزال يرى نفسه عليها إلى أن يتنفس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ولذلك كان ينادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إن تمسك بمحجزكم من النار وأنتم تهافتون فيها تهافت القراش » . (تجد هذه النصوص في الإعانف ج ١ س ٤١٩ ، ج ١ س ٩٤ ، ج ١ س ٩٠ على التوالي) .

ويموز أن يكون الغزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أي عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع الغزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً ، ودواعي الآخرة
تنادى به إلى الرحيل ، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

== يرى پلائوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سعى كتابه « تهافت » الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى نفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ مخدوماً بأقبيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض ؛ فكان
الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرموا إليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدي ؛ وقد حاول پلائوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه ، فليرجع القارىء إلى بحثه المشار إليه .

ومن العسير أن نحدد المعنى الذي كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتماها
معاني عديدة وقد يكون المقصود سمات الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا أعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
فلسافتها بسببها في الهلاك الأبدي ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة وسهزلم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة القامع باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول الغزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذي القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذاً أن الغزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها
بخليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحِكْمَتِهَا ، وأن ذلك خيرٌ له . والحق أن مطامع
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به
هاتف باطنى ^(١) : فاشتغل بالمرقة والخلة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام
بمهمته ؛ وربما كان بنوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى ^(٢) . وبينما كان
الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتهاى لأن يكون
مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً
كما حدث للقديس أوغسطين ^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس

(١) يصف النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة في القرن ٢٠
— ٢٣ ، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه في آخرها من التدريس ،
وحزن قلبه وانجمت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يجيب للضطر إذ دعا ، فأجاب وسهل على قلبه
الإمراض من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،
وكان يجب أن ينهض داعياً إلى الحق — (منقذ من ٢٧ — ٣١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد في مدينة من شمال إفريقيا من
أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية
إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم للمسيحى توطئة لتعميده ، ولكنه
لم يسمد : وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بعبود العفة ، وعاش منذ شبابه امرأة أنى منها بولس ؛
ثم وقع تحت تأثير المذهب اللاتوى لثلاث سنين ، كان في أثناءها قائداً للعقاد ، وأدت به المشكلات
العقلية التي ولع فيها إلى مذهب الشكك ، ثم ذهب إلى روما ، ونصب في دراسة آراء
شيشرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تثبه بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته
الأولى إلى شمال إفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاش امرأة أخرى ، وكان دعاؤه
في تلك الليلة : إلهي ! أعطني العفة ؛ ولكن لا أعلن أنى أستطيع حكم قسى . واستمر
الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى اللاتوية ، وزاد الفك في إضعاف
الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد ، ولكنه كان يرى فيه
يتأثر بالمسيحية فيضجل من حبه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحترق للادب . وبينما كان ذات
يوم جالساً في حديقة مع تلميذه ، وقفه تضرعاً بما فيها ، إذ انتهت الذموم غزيرة من عينيه ،
وقام يبكي سائحاً : إلهي متى هذا التسوية ؟ كل يوم أول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى
جواره صبي يفتي قائلاً : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهي ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجرى وراء آراء
شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

— الإنجيل وفتح ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى
ترك التكاسل والميث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة
قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م
وصار بتأليفه ومكاته وشهرته من أكرم رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme)
ولد في مدينة ستورندو في دالاشيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه
في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الشرق والغرب . وبينما كان في
أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فعزم على أن يزهد في كل
ما يؤخره من آفة ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في
الناس أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون
مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وزهد في صحراء قرية من
أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسبب من الكلام فيما يلي عن شك النزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل
لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزالي في كتاب للنقد من خلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها
وتدرجها . وهو يحكى لنا ذلك بعد أن أناف على التحسين (منقذ ص ٣) ، وبين ما قاساه
في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتفاع من حضيض
التقليد إلى مقام الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، وثنياً بمذهب « أهل التعليم » (الباطنية
القائلين بضرورة العلم المعصوم) ، ومنتقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهاً بطريق
الصوفية ، خائضاً بحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن
هقيقة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التطلع إلى حرك حقائق الأمور كان دأبه ودينه ،
من أول عمره ، غريزة وفطرة من آفة ، وضعها في جبلته ، من غير اختيار منه ، حتى انحلت
عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه المقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، وقد حاول
أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطلوبه من
وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب لشك فيه ، ولا يزعمه في
فهم صاحبه التحدى بالحوار . ولما امتحن النزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يلائم هذه
المرتبة في اليقين إلا الحسابات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ،
وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمامه في المحسوسات ، لأن اليقين مثلاً يتخذ عن الحقيقة ، =

ثم لبث الغزالي عشر سنين يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صفراً وهو أكبر من الأرض ، والذي كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك هطلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولا رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالمحسوسات حق كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فقلل ثقته بها كثفتها بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالنام ، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بمفلك خيالات لا حاصل ... » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعضال دأبه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب المسطرة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدذه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رجاء الله الواسعة » . ولا شق الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وصرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن لشكك الغزالي والأسباب التي أيد بها ناحية شعبة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام انتهكت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (خامس س ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيوس ، وهو ظاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .
وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طالب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أربابها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالي الانبجاعات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعاليم » المحصونون بالافتباس من الإمام المصوم ، وهو المعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين » ، ويتكلم عن كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . متفد ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول الغزالي (متفد ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من أدب عن العقيدة : « ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات ليسوها من خصومهم ، واضطرموا إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كايماً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالتزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبنى عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر التزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يسمى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير التزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم التزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم شيئاً من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي المتن الذي ألقاه التزالي بعد أن أضاف على الحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند التزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، ولأولاً يقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تفسرهما ، فأروا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم إليه الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزواج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطائه ، فإذا انعدم لم تنقل لإعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأبكروا الآخرة والثواب والمقاب ، فأنجل عنهم العجايب وانهمكوا في الشهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيماء بالله واليوم الآخر .

٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم التأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على المصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وعندسة وهيئة) ، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفة ما ، ولا يتعلق شيء منها بالدين نقياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائنها ووثاقه براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مفالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بقي عليها من الظواهر الفلسفية ، فشككوا الناس في الدين وجلومهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة . (فارن تهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين نقياً وإثباتاً ، وليس فيها ما ينبغي أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (فارن تهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الغزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في النقد ، وهي تلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والالهييات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ والنقد ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالمصروف التي اشترطوها في المنطق ، والغلط فيها في عقدين مسألة ، وقد كفرهم الغزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (فارن تهافت ص ١٣ و ص ٢٧٦ — ٢٧٧) .

٥ — السياسيات والمخلفيات ، وهي حكم مصلحة دنيوية ، ومعارف خالية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأبياء والأولياء ، لأن قائلها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية المزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول الغزالي إن على العاقل أن يحسن كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ، امرف الحق تعرف أهله .

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١) ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق^(٢) ،

وقد أشار الغزالي في التهاافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الموجود لا في موضوع » (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشئ » ، كالصورة في الهيول ، وقد يكون في محل كالجسم في المكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهري ما هو متحيز ؛ وهذا نزاع صرح به إلى اللغة وإلى إباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول الغزالي (تهاافت ص ١٣ — ١٤) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، « فالزمام تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أتمنى ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق الشبا واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فليتظاهروا عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بأنهم ، وعلى شرطهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يفروا بغير من ذلك في علومهم الإلهية ، واسكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهاافت يحاول أن يحصن مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلال . (انظر مثلاً تهاافت ص ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، وإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزعت سلبية في الغالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا بدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدح مثبت » ، (تهاافت ص ١٣ ، لادن ص ٧٨) ، وطريقته أن يمارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلاً ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلييهم فيها ، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون ، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يتفق فيه بالإثبات ، كما اعترف في التهاافت بالهدم (تهاافت ص ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السمي « الاقتصاد في الاعتقاد » . وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين ، بل إلى الغالب وتدفعية لزوح يعرف المقاتل بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ مما تقدم)

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالتضاييا الرياضية ؛ ويبقى الفزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أعمال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الفزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قِدَم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلمات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والفزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلويون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلويون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للفزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الفزالي هو أننا ينبغي ألا نرى إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النقي والإثبات ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الفزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو الاستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت س ٦٤ ، وقارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الفزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر « محك النظر » س ٦٩ من طبعة الطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الفزالي في قالب شعري .

(٣) يقول الیهیقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تنمة البليمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلويون —

٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم كرة متناهية في الامتداد والذرع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن العلول مُساوٍ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

== عند العرب — . « وأكثراً أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزعة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية من ١٨٢ — ١٨٣) أن النزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برقلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب النزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفى في بيان مسألة قدم العالم ، ومن أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت (من ٢١ — ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما في ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود العلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تھدم بالقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الفور ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجع لوجود العالم ، فيظل في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجع ، فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجع ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في البارى ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تجديد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول ==

وانتكم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

بغير القديم ، وهو محال ، ، ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة .

يرد النزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأن الوجود قبله لم يكن صراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صراداً بالإرادة القديمة . ولا يطمئن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله » ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة . ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى لسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها . كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء عن مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم تعمل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت س ٣٨) ، بل حاول النزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه ، وظلوا أيضاً بأن الحركة السماء قطبين ثابتين ، هما القطبان الشمال والجنوب ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن النزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحوادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما دل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند للممكنات ؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن من أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بمجاوز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحوادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نسب وبعد وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت فلك القمر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزالي ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحوادث عن القديم ، سواء أ كان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت =

للزمن مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأ أو نهاية . والذى .

(ص ٤٦ — ٥١) ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود إعلته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلاً ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القانية والعرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت ص ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزالي على هذا بأن يحسم الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل من قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . وبشير النزالي إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يميلون إلى فاعلا على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجلة ، ولكن النزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (منقذ ص ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء . (تهافت ص ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال منترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري "أول" ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تضي له مدة لا نهاية لها ، رد النزالي على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم ، إما أن يكون تلهماً بالذات ، فيكوننا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، وإما أن يكون بالباري متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تنامي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنامي المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه ممدوماً ؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قدم ؛ وإذا وجد قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم الحركة التي هي الزمان بدوام حركته ، أي وجب قدم هذا العالم المادي للحركة .

يرد الغزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدمه على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يعجز عن تصور وجود شيء لا مع شيء ، فليقل له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنامي الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خالده وإما مالا . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والغزالي يعتد في تقديره بتقديره (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإنات تنامي الزمان ؛ فكأن الفلاسفة قالوا بتنامي العالم في الامتداد وأحوالها وجود شيء خارج عنه ، معتمدين على هذا المعنى من عمل الوم ، فكذلك الغزالي يقول بمحدث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك في نظره ، من عمل الوم ، وهو في هذه المسألة خاصة يمارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع إلى التهاوت ص ٥٢ — ٦٦) .

والفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصله قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود بوصف بها ، فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناها ممكناً ، والغزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس الحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك الممكن .

٢ — تقوس الأدمين جواهر فاعمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبق في المادة ، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولما كان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يمتنع في كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعي معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكلبيات ثابتة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

والغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه الغزالي من القول =

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يخبر شيئاً من

بعدم العالم . يقول الغزالي : إن القول بعدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون هـى . لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترأ ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معين . فهو يقول حيناً : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبهاء الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة القفل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ، وجائز ، عند الغزالي ، أن يبقى العالم وأن يبقى ، والرجح في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الغزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة من مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا تريد — لضيق المقام — أن تعرض لتقدير قيمة رد الغزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي . ويمكن أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا البدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهى مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أحص الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هى متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن « البعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة » ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا ^(١) .

وأما من ذلك ما يقوله النزالي في أمر العلوية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن النزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علوية [فعل] واحدة هي علوية [فعل] الموجود المريد ^(٢) . وهو يفكر علوية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً ^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلوية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فمن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة) . أما كيف يدقّب

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمطلوب ، فإن لاحظ الملاحظة الآتية : لو كان الباري علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

(١) يجد القارى مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . وحصل رأى النزالي أن الزمان أمر نسي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والمفصلات التالية .

(٣) النقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة ، حكمهم بأن هذا الاقتران الشاهد في الوجود بين الأسباب والسيئات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في اللدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب ، (تهافت ص ٢٢٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتحتم ، إذا وجد أحدهما ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولقاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقاربة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير حرارية . والنزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن ، لأنها جامدة لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بنير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدات تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا فاعل للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبائع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بنير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف تأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال ؟ ولما كان الإحراق فعلاقة بإرادته عند ملاقة القطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو للسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تتعداها ، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار . فباطال فعل الله جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب ومعجزات لم نشاهدها قط ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يعلل بعض الحوادث تعليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلاً . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قاب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تعدم^(١) .

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلّة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

= وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تثق بمعارفنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في « أنه لا يفعله » ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي . الجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشئ الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يستنكر لاطراد المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتاب عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلّة فيه شئ كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار لعلية بالحق المطلق ولا لإنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن مصير العى شيئاً آخر « غير معلول » ، فإذا انقلب العى شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع العى الجديد لم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قاعّة ، كاتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فللادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب العى إلى شئ آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كاتقلاب العرض جوهراً ، والجنس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يبدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته] ، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المريد الفعل ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيَّنًا] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأي الغزالي في الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن تزيد في الإيضاح : يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون الجهاد أو الطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة لفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع ومجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادى والآخر غير إرادى فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادى ؛ فإذا رى رجل آخر في النار فالقاتل هو الراى دون النار . بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد وتقي احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله قائل العالم ، لأن العالم عديم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كازوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات ضائع لشيء قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهياً في الزمان والمكان .

(١) بنى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول ذاتي من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل المباشر المسمى « الفعال » ، وهو عقل فلك القمر .

يرى النزالي أن هذه « تحركات » وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المعلول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؛ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ... (تهافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بلا علة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا بمعنى النزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالترسيم في المعلول الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعمق في الموضع . والتثليث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؛ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

= جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقاط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الفزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأسمى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان يُسخر منه ، وكذلك ينبغى أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف امکانات . ثم يقول الفزائى متمجياً من الفلاسفة : « فليست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشققون الشرع بزعمهم فى المقولات » — تهافت ص ١٣٠ .

واسكن ما رأى الفزائى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادمى باطلاً ؟ لأن صدور شيئين من شئ واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر ، « فما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر صريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والانعكاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطامع فى غير مطمع ، ولذلك يقول الفزائى مستهزئاً : « والذين طامعوا فى ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاققة لا بيان كيفية ، والعقل لا يُحمِلُ الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنفع له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الفزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة يتعلق العالم بوجوده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يعملون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود . بهذا عدم (أى حدوث) ، ووجود وبيرون أن الشئ لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقاً =

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال
 الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء لا بعد
 أن لم يكن ؟ يجيب الغزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ،
 بل انطباع صور المقولات في النفس ، استفتاحاً لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير
 زوال ضده ، وإذا عُدست كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشترطه في كونه فلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق
 إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة
 الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول
 مع الفاعل أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجيب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه
 السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثابى حال الحدوث
 (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبقى) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ،
 ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يبدل كونه فلا ، « وكونه مسبوفاً بالعدم ليس من فعل الفاعل
 وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط
 في كون الفعل فلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، ثابت ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه
 شرط في كونه فلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالغزالي يقول بالحدوث وإن كان ضده
 دليلاً أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالعدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ،
 تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد
 والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على
 الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للغزالي من أدلة
 على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر
 ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت
 ص ٨٦ — ٨٩) ، فثلاً ذهب البعض إلى أن العدم بعدم بطريقتين ضده ، ولكن الغزالي
 يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقين ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ،
 من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

نم أليست نفوس الأدميين الجزئية للتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) .

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان وللمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهٍ معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والتزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأياً ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد التزالي له .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المرید . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعلل مخلوقاته بتعللا لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكلليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هابش ص ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، وص ٢٥٧ — ٢٥٨ مما تقدم .

أما عند الفزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والنزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها ، [فلا مبرر لتعاضد القول بالإرادة .] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمل ذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والفزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلقته ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ، ٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنق الفلاسفة من الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يحمل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب الفزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوفسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ الفزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارى محلاً للحوادث . يوافق الفزالي الفلاسفة فى غرضهم ؟ وهو نفي التغير فى القديم ؟ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومطلوباته الثلاثة ، وأنهم يحملون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « قد انتهى منهم التعمق فى التنظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزاتين من سبيله » . أما عند الفزالي فانه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفناؤه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم باقضيائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يعلم الفزالي بأن إثبات العلم بعينه الآن وبقضيائه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً يهدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لسكُنّا نعلم بهدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول الفزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارى ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحیوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم سألهم : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بعينه تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال العنصر الواحد المنقسم بأقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تنديجاً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذا لم يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزلى والأبد . وللفزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨) .

عنه بحال ، ألم يضحّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالي ، يتلشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ - الإنسائه :

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أ كانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فآله إلى الفناء وقد أدّت هذه الأثنية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلق ينزع إلى الزند ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور الغزالي الخلق والهدى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمحب من تعلقها بهذا الجسم الترابي من قبل^(٤) ، هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى النزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدمه إن أرادت . والنزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل القاني .

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهاوت من

ص ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المنقذ ص ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب الضنون به على غير أهله ص ٧٢ طبعة مصر ١٤٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يتناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ — مذهب الفزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الفزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومنه في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسلمو المغرب مذهبهم زمناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الفزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة من مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الفزالي أن الله ، رب العالمين ، ورب محمد ، هو موجودٌ ، حيٌ ؛ ولكن مذهب الفزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخالقة لمذهب المعتزلة . وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا

(١) يقول الفزالي : « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الفزالي ، لما قيل له إنها مشتقة على الفرافة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك ^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الانقسام الفعل أو الوجودي بطريق الكمية ؛ وكثرة الانقسام المثل ، لا بطريق السكم ، كالانقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة المتتالية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، وسدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعاقل ، ومشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأسامي إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يحيطها مجرد سلب أو إضافة — تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، وليكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا محال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفزالي ، فالتعبد للأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عدم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف الوجود مثلاً في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاماً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عند عدمه أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفزالي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها لصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن الله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا ينفى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً لوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً لوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معلول ؛ وكما لا نقول عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نقول وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تبين ذاتاً واحدة ، فكيف يتبين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن تنفي الماهية تنفي الحقيقة ، وإذا نفيت حقيقة الوجود لم يبق الوجود ، فكأنهم قالوا بوجود ولا موجود ، —

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
بأساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف
للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
عقل محض ، وهو ، فوق كل شيء بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
خير محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

== وهو متناقض = (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
الماهية ، ظنوا أنهم يترهبون الباري ، فأنتهى كلامهم إلى النقي المجرد ، فإن نقي الماهية نقي الحقيقة
(ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالغزالي يقول رداً عليهم :
لا معنى للواجب إلا نقي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة = (١٩٩) .

يقول الغزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن
حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذي يعيد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر
الكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بمماهيته . وبمعنى ، زيادة في
الإيضاح ، أن نيين رأي الغزالي في اللطائف الكلية : لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلي ، كما قال
به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس .
ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والذي الذي في العقل ،
وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه
الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
تنطبق في خيالنا من الشيء تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتعزل منه صورة ثابتة تكون مثلاً المفردات الأخرى ،
وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا . والرأي الفلسفي « المتوسطي » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأي ممكناً . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذي يمش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفي والعقل الأكل . والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقةً روحانية ، وجسدها في العمار روحاني أيضاً . ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلاسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد الفزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه « إلهام العوام من علم الكلام » ، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ، ينبغي ألا ينزله العاوي ، وعلى العاوي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاوي يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ، وفي حكم العوام عند الفزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، ويقتصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالفرع ؛ وينتهي الفزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستغنى به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لمؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن نتم قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ ومؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعْتَبَر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فيأله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحركة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمى على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكل طمأناً بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوصي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث درجات في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار وراوا الرجل بأعينهم .

ويجمل الغزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكلميين والفلاسفة ؛ فإنهم بمبادئهم الكلية تحيِّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أعماق وما تباين من آفاق . وأحاب الله يلقون علماً لدنياً لن يطَّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيهم يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن أتباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو أسنى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لمدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطم على صغرته كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى معاينة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَقَةٌ ؛ فهو يستند اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول إننا إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطاه نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب . وامتقاداتنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأدلة نظرية ، بل هو يقين إفتاعي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جهلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعا ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجاوزت من دار الضرر وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله ^(١) .

== بغير مثلنا ، ويصعب أن ندلم له بالمكاشفة للمنازة بالنسبة لنا . أما التصراية وفيها الوساطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب .

(١) يقول الفزالي إن كل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل موزع من أطوار الإنسان يدرك به أنواعا من العقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحا أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالقوى من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو النوم ، أما إن كان النبي خاصة ليس للإنسان المادى منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤتاه نوعا من القوى يكفي لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو مرقمها بالتواتر ، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات ، وعرف تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، =

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أوجب شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعظم مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ؛ شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لقوة التخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواء ؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسسه المتدين بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به الغزالي . والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب المصائب عياناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأى الغزالي في النبوة كما بيته في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق العارفين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي ، لا يحيط لم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ، ولكن نقي بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب النهاية ؛ ولحق أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة المؤلفات الأخرى له ورسائل نحي فيها منحي الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - مظنة الفلسفة :

لو أننا نكذب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تبق لها بعدد قاعة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئاتٍ ، بل أوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظالموا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها المقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تبرز نفسها المكان الأول ، ولم يتيسّر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويُروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله . لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصليح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في المصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينفقون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ - الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة لفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيشاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوسوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلَفَّقةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاديمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو نمتت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسر أن يوضع في القالب المدرسي وضعاً جيداً ؛ وكان المنطق المصورى أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢) .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الدينى الفلسفى يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن جاء المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوصى خارق للعادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وصى ، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوسوفيين » يبتدئون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقلاء ، هذه المسائل تبعاً للمقائيد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلاء قوم عصبوا هذه المسائل والمقدمات ، فخالقوا الكثير منها بالبراهين ، وخالقوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقهم طريقة المتأخرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الحطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، المنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ وللتعصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م^(٢)) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγὴ) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالمبا انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق^(٤) » . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أثمر عندنا . ويجد الطلاب لغة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أوائل الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عنا الإيساغوجي ، كتاب هداية المسلكة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاني ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوته في « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحدر نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق التركُ والتركُ ، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خليفة » ، وفي عهد ابنه

الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاوى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يمكنهم السكلامى سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الحمر ، والمرأة ، والغناء ؛ أما التفكير الإباحي الماخن من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادي ، أعفى الرابع المجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الثاني وغيره تكمل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للم ، فكأنوا يملون بمصر ، ويمجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة الفلاسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمامه حينئذ .

٢ - القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرب البربر مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطنيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب إخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلحس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدتها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابيه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصراني أڤنسيبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن الفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أغنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة الفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقسطة قُربَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) محمد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، فى الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفى أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفى الجزء الرابع من فتح الطيب ، طبع مصر س ٢٠١ والمصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ونخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتبها والتى ذكرها ابن طفيل (فى كتابه حى بن يقظان) كتباً فى النطاق مخطوطة فى مكتبة الأسكوريال ؛ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأنه يوم ٤ شوال عام ١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؛ وقد ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن الحرك الأول فى الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وعن القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يقبض منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وعن كلمات فى غاية الغموض ، ولا ابن باجة فى هذا الكتاب ، وفى كتب أخرى آراء فى اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليرك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقى ، ونجد فى هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى كتاب المنقذ إنه بالحلوة ينكشف للإنسان العالم العلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلندقة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خليكان ج ٢ ص ٩ ؛ وفتح الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهرُوا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشربوا سطحيًا ، فتجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكمًا لسرقطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليسا له ووزيراً ، مما أوغر صدور الصاكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعملًا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان^(٢) .

(١) فلانْد المقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى أخترته للنبي ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الخيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلانْد المقيان ، =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط مرسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . وأمل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلاص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزاته :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق الهادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

= وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تمديد ذرائعه واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر ثلاثه ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره الفيلسوف ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما الفري في شيخ الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها^(١) . وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقة وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته . وعنده أن الفزالي حسب الأمر هيناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حى بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لقرى تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق الماني ، ذكره ابن خلكان وصاحب نفع الطيب والفتح ابن خاقان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرماً فظل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بدم فقال : إني استعرت اليوم نيرانا

وله :

ضربوا القباب على أقاصي روضة خطر النسيم بها قفاح هبيرا
وتركت قلبي سار بين حولهم دام الكلام يسوق تلك الميرا
هلا سألت أميرهم هل عندهم طاب يَفْلَكْ وهل سألت غيورا
لا والذي جعل النصوص معانفاً لهم وصاغ الأحوات ثغورا
ما صر لي ريح الصبا من بدم إلا شمت له ، فناد سميرا

وله :

أُسْكَنَ نمان الأراك يفتوا بأنكم في ربيع قلبي سكنا
ودوموا على حفظ الوداد فطالما بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عني مذ تنامت دياركم هل اكتحلت بالغمض لي فيه أجفان
وهل جردت أسياف برق سماءكم فكانت لها إلا جفوني أجفان !

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين قابها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى عني
فني تحملي بعض الذي تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأحيى

(٧) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لغة حسية هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك : والمتحرك جسمي مُتناهي ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بد في تحليل هذه الحركة التي لا تنهاى من أن نردها إلى قوة لا تنهاى ، أو إلى موجود أزلي ، أعني إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالأعلى يحدث التذاذاً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو لقوة الخيالية ؛ ووعد أن يصف حال السمعاء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع إلى ابن يقطان ص ٦ .

— كما لم يجد سلفه — صموية في القول بالملاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فعلى علاقة العقل بالنفس ،
وذلك فى الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .
وهذه الصور من أديانها ، وهى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والمحسوس
— وتصورها يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. (المؤلف)

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

• ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى • .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرا من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك في اتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد انضمت وتحدّدت تماماً ، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي^(١) .

٦ — الإنسان المتوحد :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتعسّون متعثرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥

عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وخدمهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والعقل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أى هو فعلٌ يشعر
فاعله بنهاية يقصدها منه ؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فعلًا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، ففعله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) في ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدير التوحيد
(س ٣٣٢ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالموت من فوق ، ومن جهة مشاركته
للنبات تلقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالغذاء والنمو ودفع الفضل والقبول ؛ ومن جهة
مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورة كالإحساس
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تخضعه ... » وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما يختص به من طباعه للتميزة
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفرح ومثل ما يكسر عوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه أمثاله أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به فرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كن
ياكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن يذفع به ، فهو فعل بهيمي بالذات ، إنساني بالعرض ؛ فإن أكله
ليذفع به ، واتفق أن كان شهيئاً عنده ، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الاقنات النفساني فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر افعال
نفساني أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة بهيمية أو مظهرية ، وقل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛
ويُسَيِّ ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَذْيِيرَ الْمُتَوَحِّدِ » ^(١) . وهو يطالب

للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسان
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تساونا كان التهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاندا كان
التهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل رأى والصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون ألهاً أول من أن يكون إنساناً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تعاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن رأى قد قضى به ، والفضائل الشكلية
هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
معموماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتعمُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطبوعة للعاطفة
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعي كالسبعى والخنزيرى الأخلاقى وفكره
هذا شر زائد في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خائفة خائفة
جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويتفرغ منهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ العاية القصوى ، وذلك بأن يعقل القول البسيطة الجوعرية ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية القانية ،
وأوصاف الروحانية الرفيعة . »

(١) لا أمرف نصاً عربياً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك
(Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تذيير المتوحد ، اعتمد به على تلخيص
موسى التريونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويقسم
موسى التريونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة
ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يتأقنوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولة داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتعمم وجود طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني ؛ وكذلك يتشكّبون عن ملذات المأمة وزعائم الدنيئة ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نصر هذا الجزء المخطوط وإكالة بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الميولاني كتاب تدير التوحيد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدير التوحيد في هذه البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من السير فهم مقصوده ، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب « تدير التوحيد » للنشر ، تلا من مخطوط في إنجلترا ، ولا أدرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدير تعال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها وهي الاتحاد بالعقل النعال . ويرجع الفارسي إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م) ^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها مراکش .

أبى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانوا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤاذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتسككين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً محقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تُزَعَزَع وألا تُرْفَع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يُفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً ^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ -

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عنايةً بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنًا قليلًا في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فترى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طَفَيْل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . ولهُد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراکش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد
كان كَلَفَهُ بالكُتُب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظمى يحصل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته ، أو الذي يَرْضَى ميوله للمعرفة . وهو
بين فلاسفة الغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص
الذي يُبَلِّغُ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميوله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميوله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

= الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي ساعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فأبعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة النطق لابن طبلوس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فأبعدها .

(١) يجد القارىء بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »

للراكني ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة الجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ - حى بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « حى بن يقظان »^(١) . ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جهته نزعاتٌ دُنْيا ، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديننا مطمحها .

(١) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسّس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد لعرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لخصها بالانجليزية P. Bronnle ، ولعرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حى بن يقظان طبع بمصر ١٢٩٩ م ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان .
والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية
والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعاً عملية ؛ فهو يسير دين
العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر فقطرته متجهة إلى النظر
العقل ، وفيه نزع صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها
غير مسكونة ، وفيها يتقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار
فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد
الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته طبيئة^(٣) . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته
المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حياً اعتمد على وسائله
الخاصة^(٤) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة
والسما ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ،
إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه
آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل
منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة
واحدة^(٥) ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في
الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ ، حثت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من
حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

عزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعملته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن عمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبداهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ - هي وتطور الإنسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها حي ، حتى وصل إلى كماله^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي لو ترك وحده ، كما أنشأه الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، لو لم ينزل عليها وحى سماوى ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . ولندبته على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي ونجمه راجداً ، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من غزى قول

(١) نجد حيا في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعما كاته للحيوان ، ولما ماتت الظية التي ترضعه دماه ذلك لبحث عن حقيقة النفس ، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقيها إلى وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزعه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء . فأنزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به صرف أنه لم يدركه بالحوس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأملاك ، حتى نفى في ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحبسه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أول شعور ديني، أساسه المَجَبُّ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابن طفيل نفسه إلى ذلك^(٤). غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولسكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

-
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى حتى الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخفف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاماً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعان من ضعفه الطبيعي بأشياء اسطنها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبحث أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، فإت كانت فكرة القصة وروحها عند الرجاين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛
 فأتى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضى
 فيما وراء ذلك^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ
 إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحد
 بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا
 في حى مثالا يصور الإنسانية في تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما
 الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل
 الكلى ، في سكون وخلوة لا يكدرهما شيء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يفتنى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد
 أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمر المادية والصناعات والعلوم
 هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل
 أن ينظر لا بين الندم أو الخجل إلى الحياة التى تمتع بها في قصور الملوك
 من قبل .

٥ - أقبول حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حى في أطوار
 حياته السبعة ؛ وابن طفيل يعنى عناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحمل
 محلّ العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها
 التى كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن ياتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمذاخيرها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الا كتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حى فيما يتعلق بمطالب جسده للمادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يعتمد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسده ولباسه أكبر العناية^(٣) .

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يمدخه الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحظه ضعف يمنه من الضى فى كاله .

(٣) القصة ص ٤٥ .

وَيَحَاوِلُ أَنْ يَجْعَلَ حَرَكَاتِهِ مُتَنَاسِقَةً لَا عِوَجَ فِيهَا ، مِمَّا ثَلَّةَ لِحَرَكَاتِ الْأَجْرَامِ
السَّمَاوِيَّةِ^(١) .

وَهَكَذَا يَصْبِيحُ حَتَّى بِالتَّدْرِيجِ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَسْمُوَ بِنَفْسِهِ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ؛
حَتَّى يَصِيرَ عَقْلًا صَرَفًا ؛ وَهَذِهِ هِيَ حَالَةُ الْفَنَاءِ الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ عَقُولُنَا إِدْرَاكَهَا ،
وَالَّتِي تَعْبِزُ عَنْ تَصْوِيرِهَا عِبَارَاتُنَا وَخَيَالُنَا^(٢) .

(١) التَّزَمَ الْحَرَكَةُ الْمُسْتَدِيرَةُ ، فَكَانَ يَدُورُ حَوْلَ الْجَزِيرَةِ أَوْ حَوْلَ بَيْتِهِ أَوْ حَوْلَ نَفْسِهِ
حَتَّى يَنْفَى عَلَيْهِ ، وَذَلِكَ تَشْبِيهَا بِالْأَفْلَاقِ ، وَهَذَا هُوَ مَضْحَكٌ طَبِيعًا .

(٢) الْقِصَّةُ ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كإبراً عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه . ويُروى أنَّ ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالة : فيبعد أن سأل الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتمه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوف وأخذ يتعلل ويُتكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميه ؛ عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير . وتعين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأن بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريثاً من الشوائب^(٢) وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل ، ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) ليرجم القاري إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينان : Ernest Renan, Averroës et Averroïsme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تافهيس أخبار المغرب للقري الكفي ص ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة لندن ١٨٨٩ م ، ويوجد القاري أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه .

مستط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكّرت له ؛ وحلّ السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة) ؛ ومات في مراكش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحاتها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئاً ، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يخلص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى ، فيُطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه يستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تنفى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في اللاك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

“Averrois che'l gran comento feo”, Canto IV. (١)

مخالفة في فهمها ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده نجشوا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعلم الأول . وستلأش بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر أرسطو أسس صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي^(١) .

وسيتبين فيما يلي أن الفلوف الإيجاب بأرسطو لا يكفي ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا بدع ابن رشد فرصة تقوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابي وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد القارى إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتنظيمه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب ريتان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ م ص ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يمد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المشرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز من هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ، ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيؤمن في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرنس ١٨٧٢

ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والمنطق يمد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متعثرين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً هيناً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عبثاً ما نكثته قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لسنج ^(١) Lessing .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . ثم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة . . . وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصاً في السعي إليها ؛ ولا تتم مديكات لإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا يتزايد ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان لشيء يعيل به إلى الركود والسكل والقرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دائماً ، ثم حثرتنا ، لبارعت إلى اختيار ما في شماله ، وقالت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ،

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس غرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

٤ - العالم والله :

وأكبر ما يُمَيِّز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم في جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا في الذهن . والصور لا تنتقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي يمتزاة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التي هي كالقوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسَمَّى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة المهيولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البدني ، خالق بأن يُسمى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أي الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقل ومقول معاً ؛ فالوجود فيه هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الفهم فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع الكلّي من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعة فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أى أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك^(١) ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ واقع هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسمى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

هـ — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكما بسدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلتُ بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلّة الأولى .

(١) يعلم محدث . انظر « فصل للقال فيما بين الحكمة والفريضة من الاتصال » ،

طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى الشائين ويقره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ،
وفي المقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالعابح ليس
ما يخاطب المقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمهادة في أن له
قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء
المقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه
الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعيًا العقل الإنسانى خاصة .

٦ - العقل والمقول :

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالمبولى ،
وهو يقول بهذا جاداً غاية الجدة . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس
الجزئية المنكثرة رفضاً باتاً ، محارباً فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده
إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما فى علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ،
مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه فى نظرية العقل يباين أستاذه مبانة
كبيرة دون أن يفتن لذلك^(١) . ورأيه فى العقل الميولانى ، وهو مستمد من
المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل
ليس مجرد استمداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مسارق للتخيّل المتردد
بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لريثان ص ١٢٣ - ١٥٢ من الطبعة

التقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّي لا يعتريه اللغناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل المهيولاني عنده جوهر أزلّي . أما استعداد الإنسان أو قوّته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل النفل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان وينفّي بفنائه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّي كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال يجعل الصور التي تتخيّلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملققة هذين الحبيبين الخفيين . ويختلف هذا الملقى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبالغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجهة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة ، أن يظهر فيلسوفٌ على الدوام — سواء أ كان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير للوجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلاً للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعال ، الذي هو عقل
الفلك الأخير^(١).

٧ - نظرة إسماعيلية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إسماعيلية كبيرة تجمعه مخالفاً لما
أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم
العالم المادي والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها
ارتباط علة بمعلول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو الخوارق ،
أو نحوها ؛ وثالثها قوله بقاء جميع الجزئيات ، وهو قول يحمل الخلود الفردي
غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بعقول مستقلة للأفلاك ، هي في
مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتطلب
على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً
بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون
بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم
مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء
عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا
ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى
حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلي هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالتأري أن يرجع إل كتاب ابن رشد ومذبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ،
ولقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حل على المادية حجة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطماً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ويعتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأياً ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُتَبَكِّراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا يدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ وانكفأ بالقليل من الكلام في ذلك .

٨ - فلسفة العملية :

كثيراً ما انتهر ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه عمدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تشر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسماع المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمتى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع اللطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١) .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حجة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خير ، لأن الله أمر به ، وإن الشر شر ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالقهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لقائه ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا أوامر طائشين . وهو ينهى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهب الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حق ، وهو يلقى فى صورة قصص ، لأنه موجه إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شر لم ؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل القال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٧ ، ٧٣ .

الله ، بيدان لجميع الناس ، وهما : العناية الإلهية بكل شيء ، ولا سيما الإنسان ،
والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان . وهذان دليلان ينبغي ألا ترعزعهما ،
كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التي
يسوقها المنكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد الدللي ، ولا
يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهاني الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى
الوجوب والإمكان ؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية ؛ وينبغي
أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة
الدولة تبعاً لذلك^(١) .

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤولوا آيات القرآن ؛ وهم يفهمون مراميّه
على نور حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك للمامة إلا ما هم متهيئون لقبوله^(٢) .
وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن
لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه ؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية
وتطبيقها العملي . والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص ،
بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحقائق ،
وهي في الوقت نفسه أسمى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل
ما هو موجود^(٣) .

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه : والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩ ، ٨١ — ٨٥ .

(٢) فصل المقال ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩ — ٢٣ ، ٣٠ ؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة .

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل المقال ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكاراً للدين ، فالله بين السماوى الحق لن يرضى
بأن يقر لفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو
المغرب ، كما حاول إخوانهم فى المشرق ، أن يتهمزوا القرص ، فلم يقرّ لهم قرار
حق أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النجوى : الفلسفة من النظر فى الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت
المعرفة بصنعة الموجودات أم ، كانت للمعرفة بالمانع أم ، ولما كان العزم قد أوجب اعتبار
الموجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا
يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا إلى ملكوت السموات والأرض) ... « واعلم أن من خصه
الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم
ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم
وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن
يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما تقدمه من اعتبار الموجودات ،
ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة
بالعزم ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه العزم .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب
ابن رشد أن القياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة .
ويجيب ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب
هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم عجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله
« فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به العزم ،
فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقلى إلى ما يخالف ظاهر
الشريعة أو لنأخذ على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ،
وحما المصطحبتان بالطبع المتعابتان بالجوهر والتريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أحوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [بواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كل منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، ومهما يكن من حمله على العرب في المقدمة ، فلهذا كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهمز . وهو مفكر إسلامي عبقري ، انقرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات واضطرابات سياسية لا تنقطع ، غاض غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الحامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متولفاً عليهما . وأمل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجما القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريدرىك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو النأش عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء وشيئين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفي ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدرىك .

٢ — حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي ، وهو فيلسوف صوفي ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدرىك فقد اعترت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّناتها ، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل المعجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهد ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

(١) ينوه فون كريم في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 ظهور هذا الفكر المستقل في عصر انحطاط عقل ، ووضعه على رأس مؤرخي الشرق ، لا لكتابته التاريخ على نمط لم يسبق إليه غلب ، بل لأنه عني عناية خاصة بتاريخ الحضارة (*Kulturgeschichte*) ، فكان مخترعاً له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقل والمادى ، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (*Kulturhistoriker*) ، ومؤرخاً متفلسفاً (*Geschichtsphilosoph*) (ص ٣، ٤١، ٢٣، ٢٦) ، ويعدّه فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, München 1981.* ومحصل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجمّله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الواسطة بين الملك والرمية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله منان ص ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعالم دون غيره من أهل زمانه .

٣ - الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك ، « ويخلق ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار في هذه النزعة ل انتهى إلى أن الماني العقلية ما هي إلا ألقاظ ، وهو مذهب الإسميين أو الفئزيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والوجودات الخارجية متشخصة ؛ فالمتطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وثم كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتمحيصها .

والنفس بفطرتها خلوة من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحد الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نساكه في تفكيرنا ويبين كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشعذ من أذهابنا ، ويهتدنا إلى الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشغل بجملة لذاته فريق من الأكفاء يُندَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجاهد له الفلاسفة . ويستطيع فنون النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢)

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها مبدأ لم يلم بما لم يكن حاصله ، بأن تصور طرق المطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فنون النظر « مع صدق النية أو التعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما يقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى قضاء الفكر الطبيعي ، مستعرضاً لافتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلاسفة ، حتى ترك النفس ليحصل لها إدراكها الثاني ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لنال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير ؛ هو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك من اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك توارىخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن الله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤) .

== واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، ليس يدل على العلم الذي أتى يقول به الصوفية ؟ والمجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليذكر الحق مباشرة من غير طرق المنطق التي قد تحدث شغباً وارثاً كما يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يعتقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلاً في المقدمة .

(٢) انظر فصل إبطال الفلسفة وفساد محتوياتها .

(٣) المقدمة ص ٤٦ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل إبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعفى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البرىء من التشيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول^(٣) — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٧ — ٣ .

(٢) عيز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما يقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدم منه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تكتمل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكن من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر قلنا أن نشك في صحته ^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصل يستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « العمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، وتعمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وفانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبيعته . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من القاطن الحق القهول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون في جلته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تخصيصهم لأقواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال . ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلين كانوا ، أم زعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانتفاس في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtsstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم إنما هو باختلاف نحلهم في العاش ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاء أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء والبسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، ويمتد الفقر الأغنياء المرففين ودافعي المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم ، ويسجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتنحل عمدة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتفاض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية القوية ، فينتفض على المدينة

(١) يقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخسوع والتلق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن وللنح والتسلط بالظهر ، ليحلبهم على دفع مضارم ، وجلب منافعهم ، والناس يتلقون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأرب ولت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طلبه إلى التلق والخسوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالتزعم والشم إلى التفر ، وينزل كثير من الطبقة ، ويرفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترفع يحد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التلق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأقبلياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في التالب في مدن صغيرة ، وكان يجب بالناهرة من بعد إلى أن رأها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهلكما الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بنىه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجرى الدنيات كلها^(١) .

٦ - فضاءى مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألقت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينتقد ما ينتمى إليه من أخبار ، مستملاً فى تقديمها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى مجلتها عمل عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يقرأ ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٣٦ ، ٥ .

(٤) هو الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر ودبوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والمجم والبربر » ، ومن طبعه من ذوى السلطان الأكبر .

على أن الأوائل لم يوفوا للمشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فثلاً كانوا يعللون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغت في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحقيقاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين الله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقتنعة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسدي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية وال عمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كل منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلصص الملل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى حلة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، ويرجع القارئ أيضاً إلى كتاب

الأستاذ فون كرىمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٤ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوء بموضوعه ومسهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَهُ ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نغضى عن غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .
يقعد ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعرف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من القضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأعمال يقتضى عقله ونظيره وميله
إلى المهور منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المزمى ، وهذا
هندم هو معنى النعم والمذاب في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يغضى في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما عن العلم الطبيعي فهو يبين لصور منهجهم المنطقي
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو منشخص ، « وأما في
الواد ما يمنع من مطابقة القهني الكلي الخارجي الشخصي » ؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ ص ٤٠٣) . ويكاد
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
ص ٤٠٤) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك الوجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك النفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة الإدراك الجسدية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والفكر والتذكر . وبعد أن يستخر من الماكفين على كتب الشفاء والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

والنجاح وغيرها ، يتوقعون من براهميها ويستكثرون بذلك من المحبب واللوايح دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة من إدراكها من ذاتها أعظم وأحد . - ويجعل هنا مصطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعتنا إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومحول الصوفية على إimate القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة .

وأما هذه الحملة النطيفية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة ضربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول وانحلالها ، وأيدها بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit) معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نعمة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضم أو نصيبه ملكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتصام بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الخلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الفضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينسب إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النعمة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد اقرب المحبة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النعمة على من ينسب للإنسان

والفضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . لأن نعمة كل أحد على نسبه وعصبية أم ، (ص ١٤٢) . بالعصبية أساس التعاضد والشوكة . أما المفردون في الانساب فقل أن نصيب أحدهم نعمة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دحاهم موسى =

أيدي المسلمين . وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

إلى القتال فقتلوا ، دليلاً على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة الحكمة في
لأمتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والثروة فهي أساس التغلب ،
والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب ،
وكما أن الزئج لا تظهر فيه إلا خاصة النصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة
أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس
لا يستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزج بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم
إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سودد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها
طمح في التغلب والقهر ، أي إلى الملك ، والعصبية تسمى للتغلب على عصبية القبيل ، ثم تطمح
في التغلب على عصبية أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكافئ بتوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هرمها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبية ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للفيل الملك ،
إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسره الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وفقت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانقراض في النعم بعد
تقلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المغارم
والضرائب ، وهي ضيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج لملك من شعب منها لانقراضه في الترف فلا بد من
عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر مشايرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة
واستقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الاقياد لهم ،
فقد تستغنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية =

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب لمهد المتعم ، فاستظهروا بالوالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل

أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحواري لا بد لهم من العصبية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى

المعنوية للدولة ؛ ويقول فون كريبز إن ابن خلدون يحمل للقوى الأدبية في الدولة شأناً لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هي : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقاؤها ؛ ويلل العصبية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أسسها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشور ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريبز :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة وتنشأ الرياسة والملك . وتنقل القبيلة من حياة الظلمن إلى حياة الإقامة ، أى تنشأ مدينة ؛ ثم تأخذ بالتزلف الذى يضطرب حياة الحضارة ، ولا يزال التزلف يفت في عضدها حتى يفتتها . فالحضارة نهاية تطور للدين . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع ==

== لأنوف النافسين ، وما ينهض إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة العهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فتى فيستولى عليها ؛ فالخضارة غاية العمران ، وهي . وؤدنة بفساده .

ولستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدودة لا تتعداه ، إلا لمرض كلفة المطالب والمهاجم ؛ ولما مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وآثر حياة البداوة في نفوسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ ولم يحسن لو تحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على مصرنا الحديث .

٢- العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ - الموقف السياسي ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمال غنائات البربر ؛ ولم من فارس نصراني قضى « أيام العبادة القسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علم العرب عروساً خلاصة في نظر كثير من المتعطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها ممثلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين المهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يؤخذ من الكتاب المنزل .

وأخذ اليهود يحفظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الحظوة عندهم ولكن

مكاثهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة المتعصبين يطاردونهم ، قفروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — يارمو وطليطور :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في قطنتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في يارمو ، وبذلك جُمعت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس تترجمات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبة عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرة هذه المكتبة ، من حيث هي مركز لثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تمهوا بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديساليوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريستوني Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) .

ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وعسره على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يفسر معه تعريفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عنابة الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتب المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عندهم طيبيا ومنجما ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

(ف)

الفارابي أبو نصر: ٣٧، ١٨٠، ١٩١،
٢٣٠، ٢٣٣ — ٢٣٨، ٢٤٤،
٢٤٨، ٢٤٩ — ٢٥٢، ٢٥٠ —
٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٦٩،
٢٧٣، ٣٠٩، ٣٢١، ٣٢٨،
٣٢٩، ٣٦٤، ٣٦٧،
٣٦٩، ٣٧١، ٣٨٥، ٣٨٦،
٣٩٧، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠

الفاطميون: ١١

فان فلوثن: ١

الفنج بن خالان: ٣٦٦ — ٣٦٨

الفر الرأزي: ٩١

الفر دوسي: ٢٥٠، ٢٩٩، ٣١٩

فر فوريس: ٢٥، ٤١، ١٦٧، ٢٠٦،

٣٨٧

فريدريك الثاني: ٤٠٠، ٤١٧

الفراري: ١٧

الفرنسكان: ٤٢٠، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجعي (أبو خليفة): ٥٤

قلهاوزن: ٣

قلوجل: ١٨٨

قلوطرخس: ٢٧، ٣٧، ٤١

فورمس: ٢١٢

فون فيزندوك: ٤٠١

فون كيرمر (الفرد): ٧، ١٣٣،

١٣٤، ١٣٩، ٤٠١، ٤١٠،

٤١٤

فيتلو: ٣١١

فيتاغورس: ١٨، ٢٧، ٤٢ — ٤٤،

٦٤، ١٥٠، ١٧٥، ١٩٣

(ق)

قابوس بن وشمكير (شمس المولي):

٢٩٥، ٣٠٤

قادس: ٢٧٦

القاسم بن عبد الله: ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد): انظر الحريري

القاهرة: ١١، ٣٠٩

قحطان: ١٧٨

القدورية: ٩٤، ٩٧، ١٠١

القرامطة: ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠،

١٦١، ١٧٩

قرطبة: ٣٦١، ٣٦٣، ٣٨٤، ٣٩٥

القرويني: ٣٦٠

قسطنطين لوقا: ٣٧، ٣٩

القسطنطينية: ٧، ٩، ٢٦

قنسرين: ٢١

(ك)

كارادقو: ٢٠٠، ٢٢٩ — ٢٣١، ٢٣٢،

٢٥٤

كاردان: ١٨٢

كانت: انظر كنت

كيلر: ٣١١

الكرامية: ٣١٩، ٣٣٠

كراوس (بول): ٢٩ — ٣١، ٣٦،

١٤٧ — ١٤٩، ٢٩٤

كرير: انظر فون كيرمر

كسري أنوشروان: ٢٤، ٢٨، ٣٠

الكلايادي: انظر محمد بن اسحق

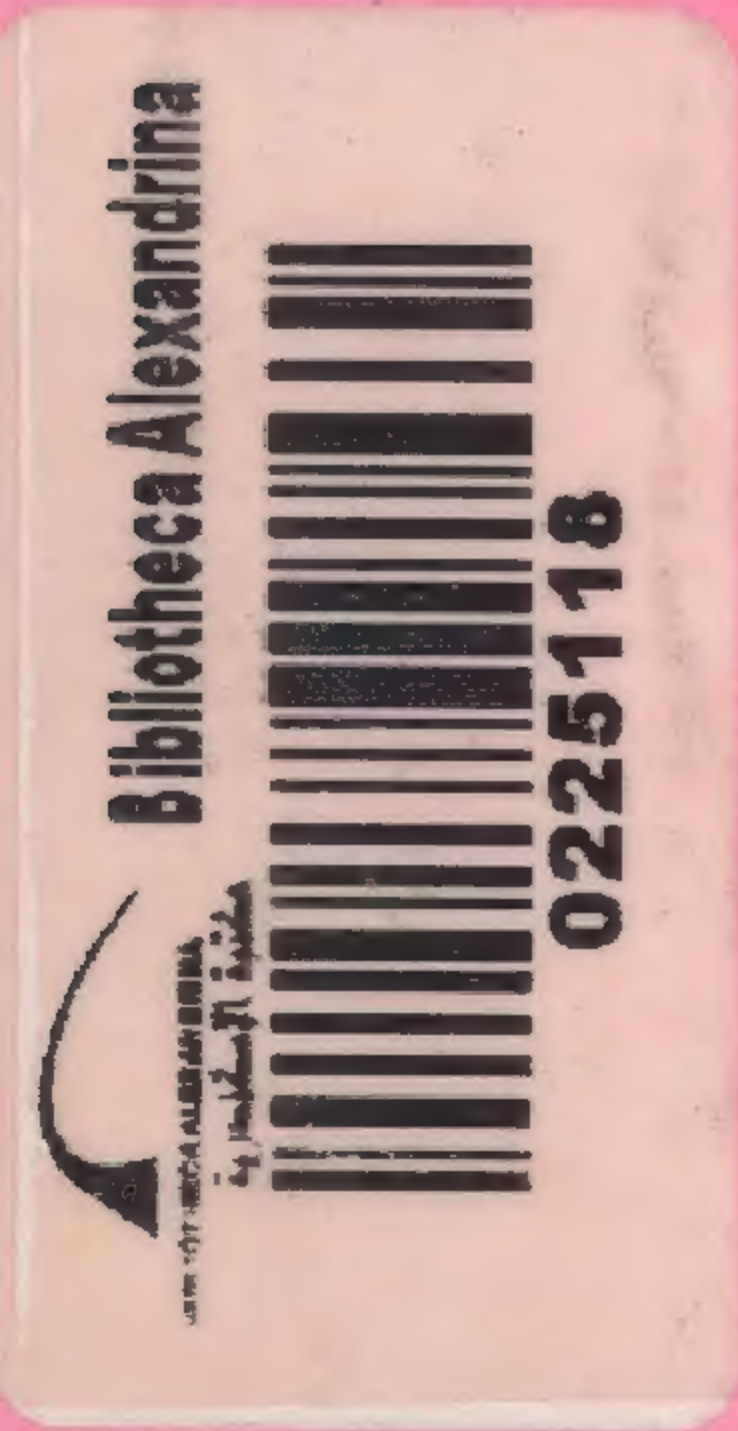
كايوباترة: ٤١

كنت: ٧٤، ٤١١

الكندي (أبو يوسف يعقوب): ٧،

٢٣، ٢٤، ٤٣، ١٠٨، ١٤١ —

١٤٣، ١٧٦، ١٩٢، ١٩٥،



Bibliotheca Alexandrina



0225118